José Florencio Fernández Santillán

NORBERTO BOBBIO
MICHELANGELO BOVERO

Sociedad y Estado en la filosofía política moderna

El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano

COLECCIÓN
POPULAR

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en español, 1986

Título original:
Società e Stato nella filosofia politica moderna, Modello giusnaturalistico e modello hegelo-marxiano
© 1979, Il Saggiatore, Milán

D. R. © 1986, Fondo de Cultura Económica, S. A. de C. V.
Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D. F.
ISBN 968-16-2190-5

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

Norberto Bobbio

De estos dos ensayos, el segundo, de Michelangelo Bovero, *El modelo hegeliano marxiano,* bajo diversos aspectos puede ser considerado la continuación del primero, escrito por mí, *El modelo iusnaturalista.*

Las razones por las que se creyó oportuno publicarlos juntos son sobre todo dos: La primera se refiere al método con el que la filosofía política de los iusnaturalistas y la filosofía política de Marx con respecto a la de Hegel han sido examinadas y reconstruidas. Se trata del método del análisis conceptual: para definirlo no encuentro cosa mejor que repetir lo que escribí hace más de diez años en el prefacio del volumen *Da Hobbes a Marx,* que incluye ensayos tanto sobre algunos iusnaturalistas como Hobbes, Pufendorf, Locke y Kant, como sobre Hegel y Marx: "En el estudio de los autores del pasado jamás he sido atraído particularmente por el espejismo del llamado encuadramiento histórico, que eleva las fuentes a procedentes, las ocasiones a condiciones, y que a veces se dispersa en las particularidades hasta perder de vista el todo. En cambio me he dedicado con especial interés a la explicación de temas fundamen-

tales, a clarificar los conceptos, al análisis de los argumentos, a la reconstrucción del sistema." [1]

No está fuera de lugar agregar que si esta manera de abordar a los autores clásicos se distingue del método histórico, que en una época dominó la tradición cultural de nuestro país, al mismo tiempo se diferencia, y con mayor razón, de la especie del género "historicismo", que es la interpretación ideológica hoy en boga. Después de haber juzgado autores variados y diversos en su complejidad temática y conceptual, principalmente de acuerdo a la perspectiva de las aspiraciones y de los intereses de clase que una teoría determinada refleja y a la vez defiende, esta interpretación no parece que haya llevado a resultados muy significativos además de definir a los autores hasta ahora estudiados, Hobbes, Max Weber, Kelsen, pasando por Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Spencer y así por el estilo, como ideólogos de la burguesía, como autores que a pesar de que las tesis contrapuestas son frecuentemente sostenidas por unos contra otros, siempre son declarados con la horrenda expresión "funcionales" a un único y exclusivo interés de clase.

Precisamente en cuanto especie del género, no hay que sorprenderse de que esta manera de tratar la filosofía política haya tenido tanto éxito en nuestro país, donde el historicismo tuvo su patria de adopción y, según algunos, de origen. Hablo de "especie del

[1] *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia,* Nápoles, Morano, 1965, p. 7.

género", porque la interpretación ideológica parte del mismo supuesto que el análisis histórico, es decir, de la idea según la cual, para comprender una teoría política, social, económica, sea necesario ante todo colocarla en su tiempo y ponerla en relación con las condiciones objetivas de las que surgió. La diferencia está en el hecho de que el análisis histórico había tenido en cuenta principalmente los sucesos políticos, la formación del Estado moderno, la grandeza y decadencia de la monarquía absoluta, las dos grandes revoluciones, el nacimiento de los estados constitucionales y representativos, la llegada de la democracia, etc., en tanto que la interpretación ideológica toma en consideración sobre todo las relaciones económicas, la forma de producción, la estructura de clase de una determinada sociedad. Esta diferencia puede explicar también por qué la primera haya dado resultados más variados que la segunda, o bien, que la segunda haya dado resultados tan monótonos. En efecto, según la filosofía de la historia en la que se inspiran los partidarios de la interpretación ideológica, trayendo de ella frecuentemente conclusiones demasiado rígidas, la base económica de una sociedad es más constante que sus formas políticas.

Naturalmente la reconstrucción conceptual no excluye el análisis histórico ni la interpretación ideológica: en el universo del saber hay lugar para los más diversos enfoques que, al contrario, deberían completarse recíprocamente para un conocimiento más completo y menos parcial del objeto. Por un lado no incluye las dos diferentes perspectivas, por otro

puede servir, al menos así considero, para hacer más problemática la primera y menos genérica la segunda.

La segunda razón de la publicación simultánea de los dos ensayos no es de método, sino de sustancia. También se puede encontrar una anticipación de esta segunda razón en el prefacio ya citado, ahí donde se dice que iusnaturalismo e historicismo dialéctico (comprendía con esta expresión las filosofías de Hegel y Marx) pueden ser interpretados tanto como filosofías o como filosofías de la historia, que tienen en común la contraposición entre una fase pre-estatal y una fase estatal, y conciben estos dos estados o momentos como dos categorías fundamentales para comprender la historia de la civilización: "En cuanto filosofías de la historia —escribía—, si bien una inconsciente y la otra completamente desarrollada, no son tan lejanas una de la otra como la unilateral insistencia sobre el aspecto ideológico y sobre el éxito político ha hecho siempre creer." [2]

Por lo demás, sólo algunos años más tarde busqué fijar los elementos esenciales del sistema conceptual en el que los iusnaturalistas habían depositado la materia de sus reflexiones sobre el origen y la justificación del Estado, contraponiéndolos a los elementos del sistema conceptual clásico que desde Aristóteles llegó hasta los umbrales de la Edad Moderna. Llamo al primero "modelo iusnaturalista", al segundo "modelo aristotélico".[3] En 1973, primer año de enseñanza

[2] *Op. cit*, p. 7.

[3] "Il modello giusnaturalistico", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973,pp. 603-622; y también en *La formazione storica del diritto moderno in Europa* (Actas del Tercer Congreso Internacional de la Sociedad Italiana de Historia del Derecho), Florencia, Olschki, 1977, pp. 73-93.

de Filosofía política en la Facultad de Ciencias Políticas de Turín, dediqué el curso al tema del gran dualismo entre sociedad civil y Estado, y junto con Bovero publiqué un volumen de fascículos titulado *Società e Stato da Hobbes a Marx*, en el que reproduje, a manera de introducción, las páginas del artículo sobre el modelo iusnaturalista aparecido el mismo año. De los autores publicados en este curso yo escribí los capítulos sobre Hobbes, Locke y Marx. Bovero, los referentes a Rousseau y Hegel. Este curso y la continua discusión que ha seguido sobre el tema entre nosotros constituyen el antecedente más directo de los dos ensayos publicados en el presente volumen.

Salvo el primer parágrafo, pero con el agregado de las notas a pie de página, mi ensayo reproduce el capítulo sobre el iusnaturalismo escrito para la *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dirigida por Luigi Firpo para la Utet, a la que agradezco por su gentil concesión. El ensayo de Bovero, que comienza donde el mío termina y que constituye casi un contrapunto, es completamente nuevo.

Primera Parte

EL MODELO IUSNATURALISTA

NORBERTO BOBBIO

I. EL CARÁCTER DEL IUSNATURALISMO

AUNQUE la idea del derecho natural se remonte a la Edad Clásica y no haya dejado de tener valor durante la Edad Media, cuando se habla de "doctrina" o de "escuela" del derecho natural, sin otro agregado, o más brevemente, del término más reciente y todavía no aceptado en todas las lenguas europeas de "iusnaturalismo", se hace referencia al Renacimiento, al desarrollo y a la difusión que la antigua y recurrente idea del derecho natural tuvo durante la Edad Moderna en el periodo que corre entre el inicio del siglo XVII y el final del siglo XVIII. De acuerdo con una tradición ya consolidada en la segunda mitad del siglo XVII, pero desde hace algún tiempo puesta con razón en controversia, la escuela del derecho natural tuvo una fecha exacta de inicio con la obra de Hugo Grocio (1588-1625), *De iure belli ac pacis,* publicada en 1625, doce años antes del *Discurso del Método* de Descartes. Pero no tuvo igualmente una fecha final precisa, aunque no existe alguna duda sobre los acontecimientos que señalaron su conclusión: la creación de las grandes codificaciones especialmente la napoleónica, que pusieron las bases para el florecimiento de una posición de mayor respeto para las leyes establecidas y, por lo tanto, del modo de conce-

bir el trabajo del jurista y la función de la ciencia jurídica, que toma el nombre de positivismo jurídico. Y también es muy conocida la corriente de pensamiento que decretó su muerte: el historicismo, especialmente el historicismo jurídico, con particular referencia a Alemania, donde por lo demás la escuela del derecho natural tuvo su patria de adopción, la escuela histórica del derecho. Si se quisiera señalar con precisión una fecha emblemática de este punto de llegada, se podría escoger el año de publicación del ensayo juvenil de Hegel, *Ueber die wissenschftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* [*De las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural,*] editado en 1802. En esta obra el filósofo, cuyo pensamiento representa la disolución definitiva del iusnaturalismo, y no sólo del moderno como veremos al final, somete a una crítica radical las filosofías del derecho que lo precedieron, de Grocio a Kant y a Fichte.

Bajo la vieja etiqueta de "escuela del derecho natural" se esconden autores y corrientes muy diferentes: grandes filósofos como Hobbes, Leibniz, Locke, Kant, que se ocuparon también, pero no principalmente, de problemas jurídicos y políticos, pertenecientes a líneas diferentes y a veces opuestas de pensamiento como Locke y Leibniz, o como Hobbes y Kant; juristas-filósofos como Pufendorf, Thomasius y Wolff, también ellos divididos en puntos esenciales de la doctrina (sólo por dar un ejemplo, Wolff es considerado como el anti-Pufendorf); profesores universitarios, autores de tratados escolásticos que, aparte

de sus discípulos, quizás ninguno haya sido leído, y uno de los más grandes escritores políticos de todos los tiempos, el autor del *Contrato social.*

Además, mientras para los juristas-filósofos la materia del derecho natural comprende tanto el derecho privado como el derecho público (y mucho más el primero que el segundo), para los otros, especialmente Rousseau, de cuya obra destaca hoy la importancia histórica del iusnaturalismo, y por los cuales quizás vale la pena hablar todavía de un "derecho natural moderno" contrapuesto al medieval y al antiguo, el argumento de sus obras es casi exclusivamente el derecho público, el problema del fundamento y de la naturaleza del Estado. Aunque la división entre una y otra historiografías particulares sea una convención de la que se puede prescindir, y cuidándonos de considerarla como obstáculo insuperable, no hay duda de que unos pertenecen más bien a la historia de las doctrinas jurídicas y otros a la de las doctrinas políticas.

Sin embargo, a pesar de la disparidad de los autores comprendidos bajo el signo de la misma escuela, o lo que es igual, del mismo "ismo", y no obstante lo que tiene de artificial y a la vez de "escolástico" el proceder por escuelas o por "ismos", no se puede decir que se haya hablado por capricho de una escuela de derecho natural. Es incuestionable que las referencias a ellas se han hecho desde dos perspectivas diferentes: la de los mismos fundadores y sus seguidores, con el objetivo de construir un árbol genealógico frondoso y además con un

pudiesen enorgullecerse y así obtener argumentos para considerarse innovadores que dejaron atrás un pasado de errores y de barbarie; la de los adversarios, para los que, una vez agotado el impulso creador de la escuela, se hacía fácil blanco al poner a todos sus componentes indiscriminadamente en una misma fila con el objeto de deshacerse para siempre de un funesto error. Mientras el primer enfoque nos permite captar aquello a lo que los creadores y los fieles de la escuela se han opuesto, el segundo nos permite entender aquello que a ellos le ha sido contrapuesto por sus críticos: como se sabe, no hay mejor manera para comprender las líneas esenciales de un movimiento de pensamiento que el considerarlo desde el punto de vista de las tesis que él ha negado y desde el de las propias tesis que han sido rehabilitadas por los demás.

Así pues, tanto uno como otro enfoques coinciden en poner en claro un principio de unificación de aquello que una y otra parte han acordado llamar una "escuela". Tal principio no es este o aquel contenido, sino una cierta manera de abordar el estudio del derecho y en general de la ética y de la filosofía práctica, en una palabra, el "método". La diferencia entre uno y otro está en el juicio de valor: aquello que para los partidiarios constituye un signo de mérito, para los detractores representa un motivo de acusación. El método que une a autores tan diferentes es el método racional, o sea el método que debe permitir reducir el derecho y lo moral (además de la política), por primera vez en la historia de la reflexión sobre la conducta humana, a ciencia demostrativa. Dicho de otra manera, tanto los seguidores como los adversarios se consideran autorizados para hablar de escuela en cuanto ésta no constituye una unidad ontológica, ni metafísica, ni ideológica, sino metodológica. Por lo demás la mejor prueba de esto es el hecho de que está difundida la práctica (por lo menos desde la crítica de la escuela histórica en adelante) de llamar al derecho natural moderno "derecho racional": [1] para indicar que aquello que caracteriza el movimiento en su conjunto no es tanto el objeto (la naturaleza), sino la manera de tratarlo (la razón), no un principio ontológico (que supondría una metafísica común que de hecho jamás existió), sino un principio metodológico.

No es que no existan divergencias entre los iusnaturalistas (de ahora en adelante podemos llamarlos así), incluso respecto al objetivo común: en su pequeña obra juvenil sobre el derecho natural Hegel se había propuesto examinar (y criticar) las "diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural", distinguiendo a los empiristas, como Hobbes, que parten de un análisis psicológico de la naturaleza humana, de los formalistas, como Kant y Fichte, que deducen el derecho de una idea trascendental del hombre, de manera que para un uso común en los

[1] Uno de los textos más recientes e importantes de la historiografía jurídica: F. Wieacker *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwcklung*, Göttingen, Vandenhoe u. Ruprecht, 1967, dedica un capítulo a la "edad del derecho racional", pp. 249-347.

tratados corrientes a finales de siglo (no sabría decir si por influencia directa de Hegel), él reserva el nombre de "derecho racional" solamente a la doctrina kantiana. Al comienzo de su tratado monumental, Wolff critica a su rival más directo, Pufendorf, no como lo hizo Leibniz por razones metafísicas y en el fondo de la política cultural, sino únicamente por razones metodológicas: él dijo que Pufendorf pasa como un escritor que trató científicamente el derecho natural, mientras está lejos del verdadero método científico como "el cielo de la tierra".[2] Pero estas divergencias y otras que se podrían resaltar, no cancelan el intento común, si bien realizado de distintas maneras, que permite considerar únicamente a los diferentes autores: la construcción de una ética racional, separada definitivamente de la teología y capaz por sí misma de garantizar la universalidad de los principios de la conducta humana, precisamente porque está basada finalmente sobre un análisis y una crítica racional de los fundamentos,

[2] El fragmento completo merece ser citado: "Vulgo Puffendorfius iusnaturae demosntrasse dicitur: enimvero qui sic sentiunt, methodi demonstrativae satis ignaros sese probant, et qui vel in mathesi, vel in operibus nostris Philosophicis fuerit versatus, guantum a veritate distet iudicium abunde intelliget. Legat ea, quae de methodo Philosophica, eadem omnino cum scientifica, seu demostrativa... commentati sumus... et inquirat, num Puffendorfius regulis eiusdem satisfecerit: nisi enim in re manifesta caecutire velit, eunden a methodo scientifica tantum abesse deprehendet, quantum distat a terra coelum" (Christian Wolff, *Jus naturae methodo scientifica peritractatum,* que cito de la edición de Frankfurt y Leipzig de 1764, vol. I, § 2, p. 2).

mucho más que la teología perdida en contrastes de opinión irresolubles. Históricamente el derecho natural es una tentativa de dar una respuesta segura a las consecuencias corrosivas que los libertinos habían sacado de la crisis del universalismo religioso. No hay autor de la escuela que no tome posición frente al pirronismo en moral, aquello que hoy llamaríamos el relativismo ético. En el amplio prólogo a la traducción francesa de la obra mayor de Pufendorf —el cual puede ser considerado como un verdadero y propio manifiesto de la escuela— Barbeyrac, después de haber citado, entre otros, un célebre fragmento de Montaigne[3] que pone en duda el derecho natural por el hecho de no haber ninguna pretendida ley de naturaleza que no haya sido desconocida por una o más personas, responde con una cita de Fontenelle: "Sobre todo lo que se refiere a la conducta de los hombres, la razón tiene decisiones muy seguras: el problema es que no se le consulta."[4] Según esto era necesario aprender

[3] "Verdaderamente tengo curiosidad cuando, para dar alguna certidumbre a las leyes, sostienen que hay algunas estables, perpetuas e inmutables, que llaman naturales y que están fijadas en el género humano por la condición de su propia esencia. Y de éstas hay quien da tres, quien cuatro, quien más, quien menos: esto da prueba de incertidumbre como lo demás. Ahora bien ellos son tan desafortunados... que de estas tres o cuatro leyes seleccionadas no hay una sola que no sea contradicha y desmentida no solamente por un pueblo sino por muchos" (Montaigne, *Essais,* que cito de la traducción italiana de F. Garavini, Milán, Adelphi, 1966, vol. I, p. 770).

[4] Fontenelle, *Dialogues des morts anciens avec des modernes,* Diálogo V, "Sur les préjugés" (los interlocutores son Stratone

de una buena vez a consultarla. La nueva ciencia de la moral, que nacía con el propósito de aplicar las más refinadas técnicas de la razón al estudio de la moral, que habían dado sorprendentes resultados al estudio de la naturaleza, debía servir a este objetivo.

Si hay un lazo que mantiene unidos a los iusnaturalistas y permite captar una cierta unidad de inspiración en autores que son por muchos aspectos diferentes, es precisamente la idea de que sea posible una "verdadera" ciencia de la moral, entendiéndose por ciencias verdaderas aquellas que comenzaron a aplicar con éxito el método matemático. Creo que hoy nadie está ya dispuesto a dar a la obra de Grocio, respecto a la fundación del iusnaturalismo moderno, el lugar de honor que le dio su discípulo Pufendorf, de quien nació y se difundió la leyenda de un Grocio padre del derecho natural.[5] Aun prescin-

y Rafaelo), que cito de *Entretiens sur la pluralités des mondes*, novena edición aumentada de *Dialogues des Morts*, París chez la veuve Brunet, 1762, p. 367. Este fragmento es citado por Barbeyrac al inicio del § 5 de su importante *Preface du traducteur* al *De iure naturae et gentium* de Pufendorf. Comenta: "Il faut l'avouer, à la honte du genre humain, cette science (alude a la ciencia de la moral o 'science des moeurs', como la llama) qui devoit être la grande affaire des homes, et l'objet de toutes leurs recherches, se trouve de tout tems extrémement negligée." En estas pocas líneas está contenido el tema fundamental de la escuela del derecho natural y el programa que la caracterizó durante dos siglos.

[5] Ya en su primera obra, *Elementorum iurisprudentiae universalis libri duo*, 1660, en el que había presentado la primera temeraria pero impostergable tentativa de exponer la ciencia del derecho como ciencia demostrativa, Pufendorf, después de haber declarado que hasta entonces la ciencia del derecho

diendo de las influencias que éste ha tenido, y han sido repetidamente puestas en evidencia con comparaciones difícilmente confutables por la neoesco-

"no había sido cultivada en la medida requerida por su necesidad y por su dignidad", solamente manifiesta su reconocimiento a dos autores, Grocio y Hobbes. En una obra muy posterior, *Eris scandica, qua adversus libros de iure naturali et gentium obiecta diluuntur* (1686), escrita para destrozar a sus críticos, Pufendorf reafirma la convicción de que el derecho natural "sólo en este siglo había comenzado a ser elaborado de manera apropiada", habiendo sido en los siglos pasados, primero desconocido por los antiguos filósofos, especialmente por Aristóteles, cuyo campo de investigación estaba limitado a la vida y a las costumbres de las ciudades griegas, luego mezclado algunas veces con los preceptos religiosos en la obra de los teólogos, otras veces con un derecho histórico que se transmitió en una complicación arbitraria y desperdigada, como era el derecho romano, en las obras de los juristas. Una vez más, sobre la turba de los pedantes y conflictivos comentaristas de textos sacros o de leyes de un pueblo remoto, se elevan los dos autores a los que se debe la primera tentativa de hacer del derecho una ciencia rigurosa: Grocio y Hobbes. De Grocio se dice que antes de él "no hubo alguno que distinguiese exactamente los derechos naturales de los positivos e intentase disponerlos en un sistema unitario y completo (... *in pleni systematis rotunditatem)*". Este fragmento se encuentra en un esbozo de historia del derecho natural al que Pufendorf dedica el primer capítulo del escrito *Specimen controversiarum circa ius naturae ipsi nuper motarum* que forma parte de la ya citada *Eris scandica*. El capítulo titulado *De origini et progressu disciplinae iuris naturalis* lo traduje por primera vez en italiano en el pequeño volumen escolar, Samuel Pufendorf, *Principi, di diritto naturale, "Picola* biblioteca di filosifia e pedagogia", Turín, Paravia, 1943, (2a. ed. 1961), pp. 1-18. He sostenido que Hobbes, y no Grocio, debe ser considerado el verdadero y propio iniciador del iusnatu-

lástica española que lo precedió inmediatamente,[6] el estilo de su obra, especialmente si la comparamos con la de un Hobbes, de un Spinoza o de un Locke, es todavía el estilo de un iusnaturalista tradicional que se abre camino e incide a través de las opiniones de los juristas precedentes y no da un paso sin apoyarse en la autoridad de los clásicos. Para el padre del iusnaturalismo moderno el haber sido también uno de los cuatro autores de Giambattista Vico, el primer gran adversario del racionalismo jurídico y ético, sería un extraño destino si el atributo le correspondiera por pleno derecho. Sin embargo, no se puede negar que también Grocio hizo un reconocimiento, si bien discreto y sin efectos visibles en el desarrollo de su trabajo de jurista, a la forma de proceder de los matemáticos, ahí donde afirma en los *Prolegómenos* al *De iure belli ac pacis,* que pretende comportarse como los matemáticos que examinando las figuras, hacen abstracción de los cuerpos reales (§ 60). En realidad si a alguien le espera el dis-

ralismo moderno en el artículo "Hobbes e il giusnaturalismo", *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 1962, pp. 471-486, después recopilado en el volumen *Da Hobbes a Marx,* Nápoles, 1965, pp. 51-74.

[6] Véanse tanto la contribución fundamental de G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e epeculativi della concezione giuridica di Grocio,* Bolonia, Zanichelli, 1955, como las observaciones críticas de A. Droetto, "L'alternativa teologica nella concezione giuridica del Grocio", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* 1956, pp. 351-363, en A. Droetto *Studi groziani,* "Publicazioni dell'Instituto di Scienze Politiche dell' Universita di Torino", Turín, Giappichelli, 1968, pp. 240-254.

cutible título de Galileo de las ciencias morales (discutible, porque todavía hoy se debate la aplicabilidad del método matemático a las ciencias morales y la polémica está muy lejos de agotarse), éste no es Grocio sino el administrador de Galileo, Thomas Hobbes, quien estaba convencido de que el desorden de la vida social, de las sediciones al tiranicidio, la aparición de las facciones en la guerra civil, dependían de las doctrinas erróneas de las que habían sido autores los escritores antiguos de cosas políticas, y del espíritu sectario alimentado por malos teólogos. Y poniendo en comparación la concordia que reinaba en el campo de las disciplinas matemáticas, con el reino de la discordia sin tregua donde se agitaban las opiniones de los teólogos, de los juristas y de los escritores políticos, sostiene que las peores calamidades que sufre la humanidad serían eliminadas si se conociesen con igual certeza las reglas de las acciones humanas como se conocen las de las dimensiones en las figuras".[7] "Aquellas que llamamos leyes de naturaleza —precisa después de haberlas enumerado— no son otra cosa que una especie de conclusión derivada de la razón con respecto a lo que se debe hacer o evitar." [8] Y en el *Leviathan*

[7] Este fragmento se encuentra en la *Epistola dedicatoria del De cive* que contiene por completo el programa de la política "geometrico more demostrata", en Th. Hobbes, *Opere politiche,* a cargo de N. Bobbio, "Classici politici", colección dirigida por L. Firpo, Turín, Utet, 1959, p. 60.

[8] *De cive,* III, 33; trad. it. cit., p. 131.

puntualiza: conclusiones o *teoremas*.[9] Si es verdad que la geometría es "la única ciencia que hasta ahora le haya gustado a Dios para regalársela al género humano", la única ciencia "cuyas conclusiones ahora ya se han vuelto indiscutibles", al filósofo moral compete imitarla; pero precisamente a causa de la falta de un método riguroso la ciencia moral ha sido hasta ahora la más maltratada. Una renovación de los estudios sobre la conducta humana no puede pasar sino a través de una renovación del método.

En el campo de las ciencias morales dominó durante largo tiempo y de modo incontrastable la opinión de Aristóteles, de acuerdo con la cual en el conocimiento de lo justo y de lo injusto no es posible alcanzar la misma certeza que logra el razonamiento matemático y resulta necesario conformarse con un conocimiento probable: "Sería igualmente inconveniente —había afirmado— exigir demostraciones de un orador, que contentarse con la probabilidad en los razonamientos de un matemático".[10] Es bien conocido el peso que tuvo esta opinión en el estudio del derecho: Durante siglos la educación del jurista se dio mediante la enseñanza de la tópica, es decir, de los lugares de los que se pueden tomar argumentos en pro o en contra de una opinión, por medio de la dialéctica o arte de disputar y la retórica o arte

[9] "... conclusions or theorems", editado por M. Oakeshott, Oxford, Blackwell, 1951, p. 104; trad. it. a cargo de G. Micheli, Florencia, La Nuova Italia, 1976, p. 154.

[10] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1094 b.

de persuadir, es decir, a través de disciplinas que permanecen en la esfera de la lógica de lo probable, y no deben ser confundidas con la lógica propiamente dicha que analiza y prescribe las reglas de los razonamientos demostrativos. Estudios recientes han explorado, más de lo que se hizo en el pasado, la historia de la lógica jurídica y han hecho resaltar la relación entre el humanismo jurídico y la disputa en torno al método, vinculado a la renovación de los estudios dialécticos (de Rodolfo Agrícola a Pietro Ramo): no por casualidad la cultura de tratados de dialéctica legal llega hasta los umbrales de la *nova methodus*, instaurada por la escuela del derecho natural.[11] Cuando el jurista es considerado, igual-

[11] Me refiero de manera particular a los estudios de D. Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milán, Giuffré 1956; V. Piano Mortari, *Dialettica e giurisprudenza. Studio sui trattati di dialettica legale del sec. XVI*, Milán, Giuffre, 1955; *Considerazioni sugli scritti programmatici dei giuristi del sec. XVI*, "Studia et documenta historiae et iuris", 1955, pp. 276-302; *La sistematica come ideale umanistico nell'opera di Francesco Connano*, "studi in onore di Gaetano Zingali", Milán, Giuffré, 1965, vol. III, pp. 559-571; A. Mazzacane, *Cienza, logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del sec. XVI*, Milán, Giuffré, 1971. Además C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. "Inventario" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milán, Feltrinelli, 1968. Entre los estudios extranjeros me interesa recordar el volumen de G. Kisch *Gestalten und probleme aus Humanismus und Jurisprudenz. Neue Studien und Texte*, Berlín, de Gruyter, 1969, y la excelente monografía sobre uno de los mayores juristas y dialécticos del tiempo, *Claudius Cantiuncula. Ein Basler Jurist und Humanist des 16. Jahrhunderts*, Basel, Verlag von Helbing & Lichtenhahn, 1970.

mente que el teólogo, un comentador de textos, él está obligado a aprender las diferentes reglas que deben servir a la comprensión (*comprehensio*) y a la eventual integración del texto (*extensio*), así como a la solución de las antinomias entre pasaje y pasaje, en una palabra, las reglas de la *interpretatio*. En cambio, por la "nova methodus" la tarea del jurista ya no es la *interpretatio*, sino la *demostratio*. Si la interpretación ha sido el método tradicional del derecho, el método de la nueva ciencia del derecho será, al igual que las ciencias más avanzadas, la demostración. El gran debate entre humanistas y "bartolistas", entre *mos gallicus* y *mos italicus*, que había enfrentado por más de un siglo a los innovadores contra los tradicionalistas, era una controversia que se refería siempre y solamente a las diversas maneras de comprender la *interpretatio*: el objeto sobre el que se ejercitaba el jurista, fuese éste un seguidor del método exegénico o del método histórico, era siempre un derecho escrito, un derecho positivo que, aunque excelso o considerado como tal, especialmente si estuviese liberado de los desperfectos que había introducido la compilación justiniana, como sostenían los humanistas, era nada más y nada menos que un conjunto de textos para interpretar correctamente. El paso que dio la jurisprudencia, además de la manera de interpretación e integración del texto, fue el que la orientó hacia la idea del "sistema": de donde nacieron siempre con más rápida frecuencia, a partir de la primera mitad del siglo XVI, las diversas tentativas de "redigere in

artem" el derecho, es decir, de proponer criterios para ordenar la inmensa materia de las leyes romanas en vez de comentarlas según el orden en que habían sido transmitidas. Pero también la sistemática usaba para sus propias construcciones materiales ya existentes, que eran siempre los proporcionados por el derecho romano, es decir, por un derecho histórico: a lo más mostraba la propia preferencia por las *Instituciones*, esto es, por un texto más sistemático que el *Digesto*. Aunque éste no es el lugar, sería interesante mostrar que un proceso idéntico había ocurrido en el campo de la teología, donde la discusión en torno a los textos y a la manera de interpretarlos habría cedido poco a poco el campo a la teología racional, al racionalismo teístico, a la idea de una religión natural, que es a la religión positiva y a la exégesis de los textos, a través de la cual una religión positiva se anuncia y transmite, como el derecho natural es al derecho romano y a la complicación justiniana.

No se entiende la novedad del derecho natural si no se le compara con la situación del estudio del derecho antes del cambio, si no se pone un mínimo de atención, como decíamos anteriormente, en todo aquello de lo que es la negación. Proponiendo la reducción de la ciencia del derecho a ciencia demostrativa los iusnaturalistas sostienen, por primera vez con tanto ímpetu en la secular historia de la jurisprudencia, que la tarea del jurista no es la de interpretar reglas ya dadas, que como tales no pueden dejar de resentir las condiciones históricas en

las que fueron eliminadas, sino aquella mucho más notable de descubrir las reglas universales de la conducta por medio del estudio de la naturaleza del hombre, de igual manera que el científico de la naturaleza que finalmente ha dejado de leer a Aristóteles y se ha puesto a escudriñar el cielo. Para el iusnaturalista, la fuente del derecho no es el *Corpus iuris,* sino la "naturaleza de las cosas". "La razón —dice Pufendorf— aun en el estado de naturaleza posee un criterio de evaluación común, seguro y constante, esto es la naturaleza de las cosas, que se presenta de la manera más fácil y accesible para indicar los preceptos generales de la vida y la ley natural." [12] En suma, lo que los iusnaturalistas eliminan de su horizonte es la *interpretatio*: que continúen los juristas comentando las leyes, el iusnaturalista no es un intérprete sino un descubridor. Jamás ha sido resaltado, como lo ameritaría, que el problema de la interpretación y de sus diversas formas de *argumenta* y de *loci,* sobre los que los juristas de todos los tiempos han derramado ríos de tinta, es un problema que desaparece casi por completo de los tratados de derecho natural. Con el avance de la "escuela" van desapareciendo los tópicos y las dialécticas, todas las "regulae docendi et discendi", que se refieren a la lógica de lo probable.

[12] Pufendorf, *De iure naturae et gentium,* L. II, cap. II. § 9; trad.cit., p. 79. Ver también L. II, cap. III, § 8: "Sin duda, los preceptos de la recta razón son principios verdaderos que van de acuerdo con la naturaleza de las cosas, observada y examinada atentamente"; trad. cit., p. 107.

El redescubrimiento de la retórica como técnica del discurso persuasivo, opuesta a la lógica como técnica del discurso demostrativo,[13] y el reconocimiento de que las operaciones intelectuales efectuadas por los juristas en su función de intérpretes pertenecen a la primera, puede servir para explicar el carácter específico del iusnaturalismo, con una claridad de la que en general no hay huella en la historia de la escuela. Si bien con una cierta simplificación, es válido sostener que el iusnaturalismo fue la primera (y también la última) tentativa de romper el nexo entre el estudio del derecho y la retórica como teoría de la argumentación, y de abrirlo a las reglas de la demostración.

[13] Como el lector entendió, me refiero a la obra de Ch. Perelman tan vasta que no puede ser exhaustivamente presentada en una nota, y por lo demás bastante conocida como para no tener necesidad de muchas citas. Me limito a señalar para los juristas la recopilación de ensayos, *Diritto, morale e filosofia,* Nápoles, Guida, 1973, y la última recopilación, *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation,* París, Vrin, 1977. No debe olvidarse en la misma dirección el libro de Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz,* Mónaco C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, 1953; trad. it., Milán, Giuffré, 1962, que si bien partiendo de supuestos diferentes llega a resultados similares.

II. RAZÓN E HISTORIA

El primero en estar perfectamente consciente de la importancia de esta innovación, tanto como de justificarla críticamente y de fundamentarla teóricamente, fue Pufendorf, quien se dio perfectamente cuenta de que ante todo era necesario limpiar el terreno de la perniciosa autoridad de Aristóteles, al que se debe la opinión, repetida críticamente durante siglos, de que en el estudio de las cosas morales sólo se puede alcanzar un conocimiento probable. Naturalmente, para tener en la ciencia moral la misma certeza que en las ciencias naturales es indispensable poseer una idea clara de cuál es el objeto. La teoría que en este sentido sostiene Pufendorf es ingeniosa, tanto así que ejerció una influencia directa sobre Locke: al lado de los entes físicos, sobre cuya existencia todos están de acuerdo, están también los morales, que la mayor parte de los autores han discuidado hasta ahora. Los entes morales son modalidades de las acciones humanas que son atribuidas a éstas según las reglas establecidas por quien detenta la autoridad legítima de imponer leyes a los hombres. Mientras los entes físicos derivan directamente de la creación, los entes morales derivan de una imposición y presuponen tales reglas establecidas. Aquello que la ciencia moral debe estudiar es la conformidad o disconformidad de las acciones humanas a esas reglas. Por lo que respecta a las reglas, éstas pueden ser conocidas con seguridad cuando se abandone el terreno inseguro de las leyes positivas que cambian de país a país y se considere la naturaleza del hombre, sus pasiones, sus necesidades, las condiciones objetivas de su existencia, los fines que persigue. Pufendorf no llega a aceptar la tesis de Hobbes, que será posteriormente admitida por Vico, según la cual la certeza de las cosas morales depende del hecho de ser una creación nuestra como las figuras geométricas; pero rechaza también la tesis opuesta de que existan cosas buenas y malas en sí mismas: la bondad y la maldad son nociones relacionadas siempre con leyes establecidas (las leyes naturales son establecidas indirectamente por Dios) que como tales imponen, prohíben o permiten hacer algo.

Más o menos en los mismos años en que Pufendorf escribe sus obras, Spinoza trabaja en la *Ethica*, en el *Tractatus theologico-politicus* y en el *Tractatus politicus*. Baste recordar que en este último, retomando el motivo hobbesiano de la política racional, escribe: "Por lo tanto en el dedicarme a la política yo no me he propuesto nada de nuevo y de impensado, sino solamente demostrar con argumentos ciertos e indestructibles, o sea de deducir de la condición misma de la naturaleza humana, los principios que armonizan perfectamente con la práctica. Y para proceder en esta investigación científica con la misma libertad de espíritu con la que acostumbra-

mos aplicarnos a las matemáticas, he hecho un estudio para no reír ni llorar sobre las acciones humanas." [14]

También Locke, a pesar de ser tan diferente de Spinoza, tanto como para poder ser considerado la antítesis del autor de la *Ethica,* por lo menos desde el punto de vista metafísico y gnoseológico, persiguió durante toda su vida, aunque sin éxito, la idea de una ética demostrativa. Esto no le fue indiferente a Barbeyrac quien para defender la misma tesis, se reclama a la autoridad del *Ensayo sobre el entendimiento humano,* citando algunas páginas.[15] Él no

[14] Spinoza, *Tractatus politicus,* cap. I, § 4, que cito de la edición a cargo de A. Droetto, "Publicazioni dell'Instituto di scienze politiche dell'Universitá di Torino", Turín, Giappichelli, 1958.

[15] Véase el § 2 del *Préface du traducteur,* ya citado en el que Barbeyrac desarrolla el tema de la demostrabilidad de la ciencia moral mediante el concepto clásico según el cual no es verosímil que el creador haya dotado a los hombres de facultades suficientes para descubrir y demostrar con certidumbre una cantidad de cosas especulativas, especialmente un gran número de verdades matemáticas, y no hayan sido capaces de conocer y de establecer con la misma evidencia las máximas de la moral. El principal argumento que esgrime a favor de la demostrabilidad de la ciencia moral es el de Pufendorf, retomado por Locke: en las ciencias morales no se trata de conocer la esencia de las cosas sino examinar y comprar las relaciones entre las acciones humanas y las reglas establecidas. En este punto presenta gran parte del § 18 del cap. III del libro IV, los § § 16 y 17 del cap. XI del libro III, los § § 8, 9, 10 del cap. IV del libro IV del *Ensayo* de Locke, es decir, los más conocidos fragmentos en los que Locke manifiesta su convicción y enuncia sus argumentos en favor de la tesis de que la ciencia moral es "susceptible de demostración"

tiene ninguna duda sobre el hecho de que si la idea de un ser supremo y la idea del hombre como ser racional fuesen debidamente consideradas, la moral podría ser puesta entre "las ciencias susceptibles de demostración", es decir, que "de proporciones evidentes por sí mismas, mediante consecuencias necesarias no menos inconfutables que las de las matemáticas, se podrían derivar las medidas de lo justo y de lo injusto, si alguien quisiese dedicarse a esta ciencia con la misma indiferencia y atención que pone en la otra".[16] Para dar un ejemplo (por cierto no muy convincente), agrega inmediatamente después de una proporción como: "Donde no hay propiedad no hay injusticia", es "tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides". En otro lugar

(que es la misma expresión usada por Barbeyrac). Después de lo cual comenta: "Así es como razona este gran filósofo. Agregamos que las demostraciones de las verdades especulativas son mucho más complejas y dependen de un mayor número de principios que las demostraciones de las reglas de la moral. Para convencerse de ello basta comparar los *Elementos de geometría* con un pequeño sistema metódico de los deberes que la ley natural prescribe a los hombres [la referencia es *De officio hominis et civis* de Pufendorf]; al mismo tiempo que se probará la verdad de lo que digo, se reconocerá también, a mi parecer, que es incomparablemente más fácil comprender los principios y los razonamientos de este libro, que los teoremas, los problemas y las demostraciones de aquél."

[16] Locke, *An Essay concerning Human Understanding* que cito de la trad. it. de C. Pellizzi, en la columna de los "Classici della filosofia moderna", Bari, Laterza, 1951, L. IV, cap. III, § 18, vol. II, p. 207.

incluso llega a afirmar que el nombre es más apto para el conocimiento moral que para el de los cuerpos físicos y anuncia victoriosamente que "la moral es la ciencia apropiada y la gran tarea de la humanidad en general, la que tiene un marcado interés por la búsqueda de su *summum bonum,* y es también capaz para tal investigación".[17]

Precisamente en virtud de su autoridad de gran lógico y de gran jurista, lo que escribió Leibniz sobre el método del derecho proporciona la medida exacta del significado y de la novedad de la concepción matematizante en la ciencia del derecho: "La teoría del derecho —escribió— es del tipo de las que no dependen de experimentos, sino de definiciones", e inmediatamente después agrega como confirmación que se puede comprender que alguna cosa sea justa cuando incluso no haya ninguno que pueda hacerla valer, de igual manera que como sucede en la matemática, donde "las relaciones aritméticas son verdaderas, aunque no haya quien enumere ni haya cosas para enumerar".[18] Explicando en otra parte cuáles son las características de las "ciencias necesarias y demostrativas que no dependen de los hechos, sino únicamente de la razón", enumera entre ellas, además de la lógica, la matemática, la metafísica, la geometría y la ciencia del movimiento, también "la ciencia

[17] *Op.* cit., L. IV, XII, § 11, ed. cit. vol. II, p. 342.

[18] Leibniz, *Elementa iuris naturalis,* que cito de la edición a cargo de V. Mathieu: Leibniz, *Scritti politici,* en la colección de los "Classici politici", dirigida por L. Firpo, Turín, Utet, 1951, p. 86.

del derecho".[19] Wolff, iniciando su obra de "ius naturale, methodo scientifica pertractatum", no duda en afirmar que todo lo que de éste forma el objeto "debe ser mostrado", porque si es verdad que la ciencia consiste en el "habitus demonstrandi", el derecho natural o se vale del "methodus demonstrativa", o no es ciencia.[20]

No hay mejor prueba de este ideal de una ciencia demostrativa del derecho, común a todos los iusnaturalistas, que el rechazo general del argumento del "consenso", es decir, de la tesis, una vez más aristotélica, que las leyes naturales sean las leyes comunes a todos los pueblos, o más específicamente, a todos los pueblos civiles, y que, por lo tanto, sean derivables no de consideraciones generales sobre la naturaleza humana, ni de la "naturalea de las cosas", sino inductivamente de un estudio comparado de las diferentes legislaciones. Aristóteles había dicho: "Lo justo natural es lo que tiene en todas partes la misma eficacia",[21] y Cicerón había sentenciado: "En cada cosa el consenso de todos los pueblos debe conside-

[19] Leibniz, *Méditations sur la notion commune de justice;* ed. cit. p. 219.

[20] Wolff, *Jus naturale methodo scientifica pertractatum;* cit., Prolegomena, § 2.

[21] Aristóteles, *Ética nicomaquea,* 1134 b. Se trata del célebre fragmento en el que Aristóteles distingue lo justo natural de lo justo legal. Afirmando que por justo natural se entiende aquello que tiene en todas partes la misma eficacia; puede entenderse que de ello se deducen las prescripciones observando lo que se ha practicado en los diversos pueblos, precisamente por el "en todas partes".

tarse ley de naturaleza. El consenso de todos es la voz de la naturaleza".[22] Pero ya Grocio había afirmado que hay dos maneras de probar que una institución es derecho natural: una *a priori,* que se apoya en la consideración de la naturaleza de las cosas; la otra *a posteriori,* que se basa en el estudio de las costumbres y de las leyes de los diferentes pueblos. Aun no habiendo tomado posición a favor de una u otra, había precisado que la primera era más rigurosa, la segunda estaba más al alcance de todos, aunque solamente llevaba a conclusiones probables.[23]

[22] Cicerón, *Tusculanae,* I, 13-14. Éste es el fragmento principal al que se reclaman los partidarios del fundamento consensual de la ley natural. El consenso de los pueblos, en cuanto voz de la naturaleza, es la prueba a, la única prueba, de que hay leyes naturales. Tan verdad es que el argumento principal de los escépticos es el mostrar que no hay alguna ley que sea aceptada por todos los pueblos, o sea que tenga "en todas partes" la misma eficacia. En el fragmento citado Montaigne comenta la doctrina de aquellos que afirman la existencia de leyes naturales por la "universalidad del consenso" con estas palabras: "No hay cosa en la que el mundo sea tan diverso como en materia de costumbres y de leyes. Una cosa que aquí es abominable en otra parte es un honor, como en Esparta la habilidad de robar. Los matrimonios entre parientes son prohibidos entre nosotros bajo pena de muerte, en otro lugar son un honor... En suma no hay nada por excesivo que sea que no pueda ser admitido en el uso de cualquier pueblo: el infanticidio, el parricidio, la comunión de las mujeres, el tráfico de los objetos robados, la licencia en todo tipo de placeres"; ed. cit., vol. I, p. 771.

[23] Grocio, *De iure belli ac pacis,* L. I, cap. I, § 12. Se distingue el consenso de todos los pueblos del consenso de los pueblos más civiles. La distinción es aceptada por Hobbes que critica

Quien había deshecho el nudo había sido una vez más Hobbes, el cual había negado todo valor al argumento *a posteriori,* sosteniendo con respecto al consenso de los pueblos más civiles, que no estaba claro, para quien esperase establecerlo, cuáles fuesen los pueblos civiles y cuáles no; tocante al consenso de todo el género humano, y argumentando entre otras cosas que como cualquiera que viola una ley generalmente lo hace por propio consenso, del consenso de todos los hombres se puede tomar todo o lo contrario de todo.[24] Pufendorf, en el *De iure naturae et gentium,* mostrando también sobre este punto tan importante que Hobbes y no Grocio es el verdadero inspirador de la *nova methodus,* había aceptado el punto de vista de Hobbes, y había comentado las tesis de Aritóteles y de Cicerón con este juicio: "Pero este modo de fundar el derecho natural, además de ser *a posteriori* y no permitir la comprensión de por qué el derecho natural haya dispuesto las cosas de esta manera y no de otra, es también inseguro (*lubricus*) y lleno de infinitas dificultades."[25] Después de

la legitimidad de ambos como fundamento del derecho natural. Grocio cita como autores de la primera tesis a Heráclito, Aristóteles, Cicerón, Séneca y Quintiliano; como partidiarios de la segunda, Porfirio, Andrónico de Rodas, Plutarco y, una vez más, Aristóteles.

[24] Hobbes, *De cive,* II, 1; ed. cit., pp. 94-97. También en su primera obra política, *Elements of Law Natural and Politic,* Parte I, cap. xv, § 1; trad. it. a cargo de A. Pacchi, Florencia, La Nuova Italia, 1965, pp. 117-119.

[25] Pufendorf, *De iure naturae et gentium,* L. II, cap. III, § 7 (en la antología de Pufendorf a mi cargo, citada anterior-

haber expuesto el origen contractualista del Estado afronta las objeciones de aquellos que se preguntan cómo los estados tuvieron tal origen, y responde de la siguiente manera: Nada quita que se pueda indagar el origen de una institución razonando sobre ella (*ratiocinando*), cuando ya no haya quedado algún documento histórico de esta institución." [26]

mente, el fragmento se encuentra en pp. 98-99). A este fragmento de Pufendorf se reclama Barbeyrac en su comentario a la fracción de Grocio citada en la nota anterior, afirmando con respecto al método *a posteriori*: "Esta manera de comprobar el derecho natural no es de gran utilidad porque solamente las máximas más generales del derecho natural han sido aceptadas por la mayor parte de las naciones. Hay algunas también muy evidentes cuyo opuesto ha sido considerado por largo tiempo como cosa indiferente, de igual manera que en los países más civiles. Así parece por lo que respecta a la horrible costumbre de abandonar a los niños" (cito la edición francesa de la obra de Grocio, *Le droit de la guerre et de la paix*, en la traducción de Jean Barbeyrac de la que existen muchas ediciones. La que tengo a la vista es de Basilea, de Emanuel Tourneisen, 1768, y el fragmento citado se encuentra en el vol. I, pp. 53-54). Barbeyrac compara la evidencia con la experiencia y muestra que no siempre lo que es evidente está también confirmado por la experiencia. Este contraste entre lo que es evidente (para la razón) y lo que es practicado de hecho por los diversos pueblos, debe llevar al filósofo moral a no confiar de la prueba que se puede tomar del consenso de todos los pueblos, aunque fuesen los más civiles.

[26] Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. II, § 8; trad. cit., p. 168. Esta afirmación es hecha por Pufendorf a propósito de la teoría de los dos contratos que son fundamento del Estado (y sobre los cuales trataremos más adelante), y debe servir para demostrar que el hecho de fundarlo en una o más convicciones es una exigencia racional más que una conclusión derivada de la historia.

Locke dedicó a la crítica de los argumentos derivados del consenso uno de los ensayos juveniles sobre la ley natural, que quedaron hasta hace pocos años inéditos. En el quinto, titulado significativamente *La ley de la naturaleza no puede ser conocida sobre la base del consenso universal de los hombres*,[27] distingue el consenso de las costumbres del consenso de las opiniones y sostiene que: mientras el primero no prueba nada porque no hay acción mala que los hombres no hayan aceptado, el segundo solamente puede servir para revelar la ley natural, pero no para demostrarla, porque aun pudiendo hacer creer con más fuerza que aquélla es una ley de naturaleza, no logra darnos de ella un conocimiento preciso; una vez más la demostración se puede tomar solamente de la deducción de principios, no del análisis de las creencias ajenas. "En efecto, ¿qué cosa hay más nefasta, más atroz y contraria a todo derecho y justicia, a la que no ha logrado convencer el consenso o más bien la conjura, que una multitud enloquecida?" [28] El citado ensayo de Locke, que inicia con estas palabras, está dedicado en gran parte a una dura denuncia de todas las torpezas, de todas las maldades, de todas las locuras que saturan las narraciones de los historiadores.

[27] Locke, *An lex naturae cognosci potest ex hominum consensu? Negatur*, en *Essays on the Law of Naturae*, editada por W.von Leyden, Oxford, at the Clarendon Press, 1954, pp. 160-189; trad. it. de M. Cristiani, introducción de G. Bedeschi, Bari, Laterza, 1973, pp. 41-54.

[28] *Op. cit.*, p. 161; ed. it., p. 41.

"Casi no existe vicio, ni violación de la ley de naturaleza, ni aberración moral que, para quien conoce la historia universal y para quien observa las acciones humanas, no demuestre fácilmente haber sido, en cualquier parte del mundo, no sólo admitida en privado, sino también aprobada por la autoridad pública y por la tradición." [29] Que sea una forma de expresión, precisamente de la literatura inspirada en el pirronismo moral, no quita que un desfogue de este tipo no deje dudas sobre la posición del racionalismo ético frente a la historia considerada como un barullo del que es inútil buscar una explicación.

Nada puede hacer comprender mejor la importancia del rechazo del argumento de consenso, común a todos los iusnaturalistas, que la obra del primer gran antagonista del iusnaturalismo, que se apoya precisamente en el redescubrimiento y en la seguridad de este argumento: no por casualidad *La Scienza Nuova Prima* (1725) comienza con estas palabras: "El derecho natural de las naciones ciertamente ha nacido con las costumbres comunes de las mismas".[30] Y todavía más explícitamente la *Scienza Nuova Seconda* enuncia el principio de que "lo que se siente justo por todos o la mayor parte de los hombres deba ser la regla de la vida social", a lo que sigue la advertencia de que cualquiera que "quiera sobrepasar" estos límites que deben ser las fronteras de la razón

[29] *Op. cit.*, p. 166; it., p. 45.

[30] G. B. Vico, *La Scienza Nuova Prima*, a cargo de F. Nicoli, Bari, Laterza, 1931, p. 9. [Hay ed. esp. del FCE.]

humana, "debe cuidar de no sobrepasar a toda la humanidad".[31]

El nexo que mantiene unidos a los autores que comúnmente son ubicados en la escuela del derecho natural, puede ser determinado, como se ha dicho, no sólo sobre la base de lo que ellos comúnmente han negado, sino también sobre la base de lo que de ellos y sus teorías ha sido igualmente negado. Es indudable que para hacer de estos autores algo

[31] G B. Vico, *La Scienza Nuova Prima* (la edición precisa de 1744) a cargo de F. Nicoli, Bari, Laterza, 1928, vol. I, p. 131, cpv. 360. De esta manera diferente de fundar el derecho natural deriva también una manera diferente y universalizada. Para Vico el derecho natural no es un derecho estáticamente eterno, sino un derecho "que corre en el tiempo", lo que quiere decir que su eternidad está en su continuo reproducirse y realizarse en la historia donde quiera que se encienda la chispa de la humanidad. Además no es universal en el sentido de que sea igual "en todas partes" como había dicho Aristóteles, sino en el sentido de que es igual su proceso de realización a través del Estado, de las familias, las repúblicas heroicas, las repúblicas populares, los principados, y en su regreso al principio después de la decadencia de la última fase. Por lo tanto para Vico se equivocaron los tres máximos iusnaturalistas (Grocio, Selden y Pufendorf) "los cuales quieren que sobre sus sistemas de derecho natural haya corrido desde el principio del mundo el derecho natural de gentes con uniformidad constante de costumbres" (*La Scienza Nuova Prima, cit.*, p. 116). En suma para quien como Vico considera el derecho natural variable según los tiempos y la diversidad de las costumbres, que es el argumento clásico, por un lado, de los pirronistas contra los racionalistas, y por otro, de los racionalistas contra los consensualistas, no prueba nada: no es un argumento para darle razón a los pirronistas, ni una buena razón para rechazar el argumento de consenso.

unitario contribuyeron sus adversarios, de los que Vico puede ser considerado el mejor ejemplo. Si el iusnaturalismo había creído poder descubrir leyes universales de la conducta más allá de la historia, remontándose a la naturaleza del hombre abstraída de las condiciones históricas que determinan las cambiantes leyes de pueblo a pueblo, de tiempo a tiempo, y haciendo esto había combatido una memorable batalla contra el principio de autoridad que dominaba el estudio del derecho, el historicismo en sus diversas formas permaneció en pie contra la crítica racionalista como la autoridad de la historia, condenando en bloque, indiscriminadamente, a todos aquellos que, aun perteneciendo a orientaciones metafísicas diferentes, aun enarbolando conclusiones políticas opuestas, igualmente atraídos por el éxito de las ciencias físicas y seducidos por la idea de encontrar un orden racional en el mundo humano, así como los grandes científicos, de Descartes a Newton, pudieron hallar un orden racional en el cosmos, habían emprendido la tentativa de construir un sistema universal del derecho, es decir, válido para todo tiempo y para todo lugar. En los *Orígenes del historicismo,* Friedrich Meinecke escribe: "Toda la tarea del historicismo ha consistido en debilitar y hacer frágil el rígido pensamiento iusnaturalista, con su fe en la invariabilidad de los supremos ideales humanos y en la igualdad absoluta y eterna de la naturaleza humana." [32] Cuando Meinecke habla del iusnaturalismo

[32] F. Meinecke, *Le origini dello storicismo;* trad. it., Florencia, Sansoni, 1954, p. 4. Trad. cast. *El historicismo y su génesis,* F.C.E., México, 1943.

no solamente se refiere al moderno sino, al menos abstractamente, al iusnaturalismo perenne que por dos milenios ha constituido para el hombre occidental "la estrella polar en medio de todas las tempestades de la historia";[33] pero de hecho los iusnaturalistas con los que se ve obligado a hacer las cuentas son los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII. Croce se refiere a Rousseau —considerando según un juicio transmitido a través de la filosofía política de la Restauración, que tiene en este autor a su gran enemigo— como la herencia extrema del racionalismo ético y del abstractismo político, cuando condena las "construcciones geométricas y mecánicas" de toda la escuela del derecho natural, creada cuando "se desarrollaba y crecía la ciencia matemática de la naturaleza, y del hábito mental, a la filosofía, a la historia, a la política".[34]

Es verdad que el historicismo en todas sus formas

[33] *Op. cit.,* p. XI.

[34] Este juicio se lee en los *Elementi di politica* (1925), que cito de B. Croce, *Etica e politica,* Bari, Laterza, 3ª ed. 1945, p. 257. El fragmento citado continúa sorprendentemente de la siguiente manera: "Es característico que la nueva ciencia que entonces surgió y que se refería a la actividad humana fuese precisamente la ciencia matematizante de la utilidad, la Aritmética política (como primeramente fue llamada) o Economía, como la llamamos nosotros. El libro de Rousseau es una forma extrema, o una de las formas extremas, y ciertamente la más famosa, de la escuela iusnaturalista" (p. 257). Sobre esta tesis de Croce véase el comentario de G. Cotroneo, *Croce e l'illuminismo,* Nápoles, Giannini, 1970, pp. 178-183.

no se ha limitado a hacer una crítica metodológica del iusnaturalismo, porque muy recientemente la crítica metodológica no ha sido más que un pretexto para una crítica política. Pero la crítica política ha tenido por lo menos dos caras opuestas (y muchas otras intermedias): la conservadora, que ha visto en el abstractismo del derecho de razón el principio de la subversión del orden constituido; la revolucionaria, que ha visto en el mismo abstractismo la ilusión, pero no solamente la ilusión, sino incluso el falso pretexto de un nuevo orden basado en la libertad y la igualdad, mientras la igualdad y la libertad demandadas efectivamente eran limitadas y parciales; no un bien de todos, sino un bien de la clase hegemónica. En cambio, la crítica metodológica siempre ha tenido una sola cara: desde este punto de vista el iusnaturalismo es acusado de haber querido estudiar el mundo de la historia con los mismos instrumentos conceptuales con que los físicos han estudiado el mundo de la naturaleza y así aunque parezca un juego de palabras, lo ha "desnaturalizado".

III. EL MODELO HOBBESIANO

La crítica anti-iusnaturalista del historicismo golpeaba sobre todo la teoría política de la que la doctrina del derecho natural había sido creadora y divulgadora. Como ya se ha dicho, en el ámbito de la escuela del derecho natural tradicionalmente han sido incluidos algunos de los más grandes escritores políticos de los siglos XVII y XVIII, de Hobbes a Rousseau. La historia de la filosofía política de estos dos siglos coincide en gran parte con la historia del iusnaturalismo: nadie puede hacer historia de las ideas políticas del período que va del Renacimiento al Romanticismo sin tomar en cuenta, además de los escritos políticos propiamente dichos, los grandes tratados de derecho natural, de Pufendorf a Burlamaqui. Con respecto a la tradición jurídica anterior, la bibliografía del derecho natural exhibe una innovación que es necesario poner de relieve una vez más: en la sistematización general del derecho ésta comprende al lado del derecho privado, hacia el que habían sido orientados exclusivamente los intentos de "redigere ius in artem" de los juristas del Renacimiento (cuya materia era el *Digesto*), también el derecho público. Las grandes discusiones metodológicas que habían separado a los tradicionalistas de los humanistas, se habían desarrollado

principalmente en el terreno del derecho privado. Que el derecho romano fuese "ratio scripta" y en cuanto tal gozase del privilegio de una validez que se prolonga y se renueva en el tiempo, era doctrina que se refería al *ius privatum* y no al *ius publicum*. No es que el derecho romano no constituyese un fundamento válido para la solución de algunos problemas capitales también del derecho público: baste pensar en la importancia que tuvo desde el tiempo de los glosadores la *lex de imperio* (de la que hablaremos más adelante), con el objeto de establecer el fundamento y los límites de la soberanía para dar cuerpo a una teoría de la legitimidad. Pero derecho privado y derecho público permanecían normalmente separados. Mientras que el derecho privado se había venido desarrollando sin aparentes problemas de continuidad, a través de la *interpretatio* de los juristas llamados a resolver controversias que, aun naciendo en una sociedad diferente de la romana, se referían siempre a institutos típicos del derecho privado como propiedades, contratos, testamentos, el derecho público moderno había nacido de conflictos de poder desconocidos para la sociedad antigua, ante todo el conflicto entre el poder espiritual y el poder temporal que constituyó por varios siglos el principal argumento de los tratados políticos, y así el conflicto entre *regna e imperium*, o aquel entre *regna* y *civitales*.

Indudablemente el derecho público, o mejor dicho el embrión del derecho público que se había venido desarrollando durante la Edad Media, se había aprovechado enormemente de las principales categorías del derecho privado: piénsese en la equiparación entre *imperium* y *dominium* que permitía analizar el poder soberano mediante las refinadas categorías utilizadas para la descomposición y reconstrucción de los derechos del propietario y de los derechos reales en general, y sobre todo en la teoría del *pactum* o de los diferentes *pacta*, que debían servir para explicar las relaciones entre soberano y súbdito, y había permitido tratar jurídicamente, es decir, como si fuese una cuestión para resolverse recurriendo a la lógica del discurso jurídico, el problema fundamental de la obligación, o mejor dicho, de los límites de la obligación, de obediencia a las leyes de parte de los súbditos (del problema de la obligación política como será llamado después). Pero a una sistematización general del derecho, que comprendiese conjuntamente y en igualdad de grados tanto al derecho privado como al derecho público, jamás se había llegado antes de los tratados del derecho natural. Si a la escuela del derecho natural se le debe reconocer el mérito de haber hecho la más grande tentativa, jamás antes realizada, de dar una sistematización general a la materia jurídica, de racionalizar el derecho, este mérito debe reconocérsele todavía más en la esfera del derecho público que en la del derecho privado.

Compárese la primera gran obra política que señala el inicio del iusnaturalismo político y del estudio racional del problema del Estado, el *De cive*

s grande obra política y de derecho púbico que la precede, el *De la république* (1576) de Jean Bodin (la comparación es válida porque en una concepción esencialmente legalista del Estado, como es la que acompaña el nacimiento del Estado moderno y que abarca por completo la escuela del derecho natural, no es posible distinguir netamente la filosofía política del derecho público), la diferencia con respecto a la manera de tratar los problemas, una vez más de método, es enorme. Es la diferencia que hay entre el método tradicional del jurista que trae las propias soluciones del ánalisis de antecedentes relevantes y de las sugerencias que le da el estudio de la historia y el método "geométrico" que, prescindiendo de todo aquello que pueden haber dicho los anteriores autores y prescindiendo absolutamente de la lección de la historia, busca la vía de una reconstrucción meramente racional del origen y del fundamento del Estado. Antes de Hobbes los tratados de filosofía política se apoyaban monótonamente sobre dos pilares, de tal manera que aparecían frecuentemente, sin más, como una repetición de lo que ya se había dicho: la *Política* de

[35] La primera edición es de 1642, la segunda, destinada a la difusión pública, de 1647. El título exacto es *Elementa philosophica de cive*. Ya en 1640 Hobbes había compuesto una primera redacción de su sistema filosófico con particular referencia a la filosofía política, *The Elements of Natural Law and Politic*, publicado solamente en su forma original en 1889 por F. Tönnies; trad. it. a cargo de A. Pacchi. Florencia, La Nuova Italia, 1968.

Aristóteles y el derecho romano, más concretamente aquellos fragmentos del *Codex*, que se referían a la fuente del poder imperial y que de los glosadores en adelante habían sido diversamente interpretados, y de la explicación de los cuales había derivado una extensa red de opiniones de las que ningún escritor político podía prescindir. Todavía recientemente ha sido percibida y documentada la estrecha analogía de estructura entre el tratado de Bodin y el de Aristóteles, además del "panorama medievalista en su conjunto" que aparece aqui en las citas jurídicas de la *République*.[36] Junto con la autoridad de la historia, como ha sido resaltado anteriormente, Hobbes suprime la autoridad de Aristóteles, contra el que toma posición desde las primeras páginas del *De cive*, contraponiendo a la hipótesis del hombre *naturaliter* social, aceptada ciegamente hasta Grocio la hipótesis del *homo homini lupus*, y no parece percatarse de que haya existido una tradición de derecho público que se remonte al derecho romano, aunque utilice algunos conceptos importantes como el del pacto que fundamenta el poder estatal y del Estado como persona moral. Hobbes hace tabla rasa de todas las opiniones precedentes y construye su teoría sobre bases sólidas, indestructibles del estudio de la naturalesa humana y de las necesidades que manifiesta esta naturaleza, además de la única manera posible dados estos puestos, de satisfacerlas.

[36] M. Isnardi Parente, *Introduzione* a J. Bodin, *I sei libri dello stato*, en la colección de los "Classici politici", dirigida por L. Firpo, Turín, Utet, 1964, vol. I, p. 23.

Por lo que se refiere al problema crucial del fundamento y de la naturaleza del Estado, a partir de Hobbes se puede hablar perfectamente de un modelo iusnaturalista,[37] que es adoptado, si bien con variaciones notables, por lo menos hasta Hegel incluido-excluido, por algunos de los más grandes filósofos políticos de la edad moderna. Si en la teoría general del derecho lo que integra a los escritores del derecho natural, y permite hablar de una escuela del derecho natural, es, como se ha dicho, el método, sobre todo cuando se le compara con el método de las grandes escuelas jurídicas que la antecedieron y la siguieron, en el derecho público o en la doctrina del Estado, las obras iusnaturalistas, aquellas que sus creadores y los mismos adversarios consideraron como tales, son distinguibles, no sólo por el procedimiento racional, es decir por un método, sino también por un modelo teórico (tan general que es posible llenarlo de los más diversos contenidos), que se remonta a Hobbes y respecto del cual son deudores, más o menos conscientes, Spinoza, Pufendorf, Locke y Rousseau (cito a propósito autores diferentísimos respecto al contenido ideológico de sus escritos). Hablando de "modelo" quiero dar a entender inmediatamente

[37] Retomo y desarrollo el tema tratado en el ensayo "Il modello giusnaturalistico", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973, pp. 603-622 (también en *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Actas del Tercer Congreso Internacional de la Sociedad Italiana de Historia del Derecho, Florencia, Olschki, 1977, pp. 73-93. El ensayo fue presentado en su primera redacción a este congreso en abril de 1973).

que en la realidad histórica un proceso de formación de la sociedad civil como el ideado por los iusnaturalistas jamás ha tenido lugar; en la evolución de las instituciones de las que ha nacido el Estado moderno se ha dado el paso del Estado feudal al Estado estamental, del Estado estamental a la monarquía absoluta, de la monarquía absoluta al Estado representativo; pero el Estado como un producto de la voluntad racional, como es al que se refiere Hobbes y sus seguidores, es una pura idea del intelecto.

El modelo está constituido sobre la base de dos elementos fundamentales: el estado (o sociedad) de naturaleza y estado (sociedad) civil. Claramente se trata de un modelo dicotómico en el sentido del *tertium non datur*: el hombre vive en el estado de naturaleza o en la sociedad civil. No puede vivir al mismo tiempo en uno y en otro. De la dicotomía principal, estado de naturaleza-estado civil, los iusnaturalistas hacen de vez en vez, como sucede con todas las grandes dicotomías, un uso sistemático, en la medida en que los dos términos sirven para comprender toda la vida social del hombre; un uso historiográfico, ahí donde el devenir histórico de la humanidad es explicado como un paso del estado de naturaleza al estado civil y eventualmente como una recaída del estado civil al estado de naturaleza; un uso axiológico, en cuanto a cada uno de los dos términos se le asigna un valor antitético respecto al otro (para quien le atribuye un valor negativo al estado de naturaleza, un valor positivo al estado civil

y viceversa).[38] Entre los dos estados hay una relación de contraposición: el estado natural es el estado no-político y el estado político es el estado no-natural. En otras palabras, el estado político surge como antítesis al estado natural, del que tiene la función de eliminar los defectos, y el estado natural resurge como antítesis del estado político en el momento en el que éste no logra el objetivo para que ha sido instituido. La contraposición entre estos dos estados consiste en que los elementos constitutivos del primero son individuos aislados, no asociados, si bien asociables, actúan de hecho siguiendo no la razón (que permanece escondida o impotente), sino las pasiones, los instintos o los intereses; el elemento constitutivo del segundo es la unión de los individuos aislados y dispersos en una sociedad perpetua y exclusiva que sólo permite la realización de una vida de acuerdo con la razón. Precisamente porque el estado de naturaleza y el estado civil son concebidos

[38] Me dediqué por primera vez al estudio de estos tres usos de los sistemas conceptuales en el artículo "La grande dicotomia", en *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Padua, Cedam, 1974, pp. 2187-2200 (en el volumen *Dalla struttura alla funzione, Nuovi studi di teoria del diritto*, Milán, Edizioni di Comunitá, 1977, pp. 145-163). La "gran dicotomía" de la que hablo es la distinción entre derecho privado y derecho público. Esta dicotomía también la utilicé para analizar la teoría clásica de las formas de gobierno tanto en el artículo "Vico e la teoria delle forme di governo", *Bollettino del Centro di Studi vichiani*, 1978, pp. 5-27, como en el término *Democrazia/Dittadura* de la *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, pp. 535-558 (publicado en 1978).

como dos momentos antitéticos, el paso de uno a otro no se da necesariamente por la misma fuerza de las cosas, sino mediante uno o más acuerdos, es decir, por medio de uno o más actos voluntarios de los mismos individuos interesados en salir fuera del estado de naturaleza, lo que significa vivir de acuerdo a la razón. En cuanto antitético al estado de naturaleza, el estado civil es un estado "artificial", producto, se diría hoy, de la cultura y no de la naturaleza (donde viene la ambigüedad del término "civil" que significa al mismo tiempo "político" de "civitas" y civilizado de "civilitas"). A diferencia de lo que sucede con cualquier otra forma de sociedad natural en la que el hombre puede vivir independientemente de su voluntad como son, según la tradición, la sociedad familiar y la sociedad patronal, el principio de legitimidad de la sociedad política es el consenso.

IV. EL MODELO ARISTOTÉLICO

TAMBIÉN me induce a hablar de este modelo la consideración de que en la filosofía política anterior a la del derecho natural, había tenido vigencia durante siglos una reconstrucción del origen y del fundamento del Estado completamente diferente, y bajo todos los aspectos opuesta, en la que es posible (y útil) reconocer un modelo alternativo. Se trata del modelo que puede ser llamado por su autor justamente "aristotélico", así como el opuesto puede ser llamado con igual derecho "hobbesiano", si bien tomando en cuenta que ciertamente no fue Hobbes quien lo inventó, porque la idea del origen contractual del Estado era ya conocida en la Antigüedad y especialmente tuvo vigencia en la Edad Media hasta el redescubrimiento de Aristóteles; pero fue a Hobbes al que se remitieron todos los escritores sucesivos. Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto polis o ciudad, valiéndose no de una construcción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas a través de las cuales la humanidad habría pasado de las formas primitivas de sociedad a las formas más evolucionadas hasta llegar a la sociedad perfecta que es el Estado. Las etapas principales son la familia (que es la forma primitiva de sociedad) y la aldea. Con sus mismas

palabras: "La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia [...] La primera comunidad que deriva de la unión de muchas familias dirigidas a satisfacer una necesidad no contidiana es la aldea [...] La comunidad perfecta de muchas aldeas constituye la ciudad que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y subsiste para producir las condiciones de una buena existencia." [39]

Son sorprendentes la duración, la continuidad, la estabilidad, la vitalidad, de las que ha dado muestra este modo de describir el origen del Estado. En cuanto presenta la evolución de la sociedad humana como un proceso gradual que va de una sociedad pequeña a una más grande resultante de la unión de muchas sociedades inmediatamente inferiores, pudo ser fácil y dócilmente ampliado a otras situaciones cada vez que las dimensiones del Estado, es decir, de la sociedad autosuficiente y en cuanto tal perfecta, crecían pasando de la ciudad a la provincia, de la provincia al reino, del reino al imperio. Sirva como ejemplo de la lógica de este tipo de reconstrucción de la formación del Estado la larga secuencia presentada por Tommaso Campanella al inicio de sus *Aforismos políticos* (escritos en los primeros años del siglo XVII): "La primera unión o comunidad es la del hombre y la mujer. La segunda es la de los progenitores y los hijos. La tercera es la de los patrones y los sirvientes. La cuarta es la de una familia.

[39] Aristóteles, *Política*, 1252 a.

La quinta es la de muchas familias en una aldea. La sexta es la de muchas aldeas en una ciudad. La séptima es la de muchas ciudades en una provincia. La octava es la de muchas provincias en un reino. La novena es la de muchos reinos bajo un imperio. La décima es la de muchos imperios bajo muchos paralelos y meridianos o bajo el mismo. La undécima es la de todos los hombres bajo la especie humana." [40]

Por este fragmento se aprecia, entre otras cosas, que el modelo aristotélico llega sin cambio hasta los inicios de la nueva edad. Todavía en el *De la république* Bodin inicia el estudio con la siguiente definición del Estado: "Por Estado se entiende el gobierno justo que se ejerce con poder soberano sobre diversas familias y sobre todo aquello que éstas tienen en común." [41] Más adelante, teniendo que comentar la parte de la definición que se refiere a las "diversas familias", explica que la familia "es el verdadero origen del Estado y constituye parte fundamental de él".[42] El autor de la obra política más grande antes de Grocio, Johannes Althusius, define la "civitas", es decir, la "consociatio politica", como una sociedad de segundo grado (pero también puede ser tercero o de cuarto según los pasos intermedios, sin que la lógica del modelo tenga que cambiar), esto es, como una sociedad que resulta de la unión de sociedades menores de las cuales las primeras en

[40] T. Campanella, *Aforismi politici*, a cargo de L. Firpo, Turín, Giappichelli, 1941, Af. 3, p. 89.

[41] J. Bodin, *I sei libri della republica;* ed. cit. p. 159.

[42] *Op. cit.*, p. 172.

orden de tiempo son las familias: "Universitas haec est plurium coniugum, familiarum et collegiorum, in eodem loco habitantium, certis legibus facta consociatio. Vocartur alias civitas." [43]

Después de haber iniciado el estudio hablando de la "consociatio domestica", es decir de la familia (cap. II), Althusius pasa a la "consociatio propinquorum", es decir a la aldea (cap. III), después a las especies inferiores de la "societates civiles", los colegios, que ya no son asociaciones naturales, sino artificiales (cap. IV), para llegar por grados sucesivos, por círculos que poco a poco se ensanchan a la "civitas" (de la que distingue una "rústica" y otra "urbana"), y el fin de las "civitas" a través de las "provinciae" hasta el "regnum" (que corresponde al verdadero y propio Estado en la acepción moderna de la palabra), que es definido como "universalis maior consociatio" (cap. X). Independientemente de la cantidad y de la cualidad de los grados, variables de autor a autor, la teoría política de Althusius todavía se desarrolla completamente dentro del esquema reconstructivo gradualista propuesto por Aristóteles. Esto lo dice el mismo autor de tal manera que no podría ser más claro ahí donde afirma, al inicio del cap. V, que la sociedad humana pasa de las sociedades privadas a las sociedades públicas "certis gradibus ac progressionibus".

[43] J. Althusius, *Politica methodice digesta*, cap. V, 8, que cito de la edición a cargo de C. J. Friedrich, en la columna "Harvard political classics", Cambridge University Press, 1932, p. 21.

El modelo tradicional contrapone una reconstrucción histórica a la reconstrucción racional propuesta por los iusnaturalistas (aunque bien se trate de una historia imaginaria). El punto de partida no es un abstracto estado de naturaleza en el que los hombres se habrían encontrado antes de la constitución del Estado, y que lo precede lógicamente y no cronológicamente, sino la sociedad natural originaria, la familia, que es una forma específica, concreta, históricamente determinada de sociedad humana. Mientras el modelo hobbesiano es dicotómico y cerrado (el estado de naturaleza o del estado civil), el modelo aristotélico es plural y abierto (del primero al último grado los niveles intermedios pueden variar de número). Mientras en el primer modelo, precisamente en cuanto dicotómico uno de los dos términos es la antítesis del otro y por lo tanto el estado de naturaleza y el estado civil son puestos frente a frente en una relación antagónica, en el segundo modelo, entre la sociedad original y primitiva y la sociedad última y perfecta que es el Estado existe una relación de continuidad, de evolución o de progresión en el sentido que de la condición familiar al estado civil el hombre ha pasado a través de fases intermedias que hacen del Estado, en vez de la antítesis del Estado prepolítico, la desembocadura natural, la llegada necesaria; de alguna manera la conclusión casi predeterminada de una serie más o menos larga de etapas obligatorias. Si es verdad que la antítesis entre dos figuras de la dicotomía en el modelo iusnaturalista depende del hecho de que la primera figura

Dif. en las relaciones entre fases

representa al individuo en el momento de su aislamiento, para usar una célebre expresión de Hegel, el "sistema del atomismo", y la segunda lo representa unido en sociedad con otros individuos, también es verdad que el gradualismo del segundo modelo depende del hecho de que desde el origen los individuos son presentados reunidos en sociedad, de ahí que el paso de una fase a otra, en cuanto paso de una forma de sociedad a otra más grande (sin ser por esto más evolucionada), es una transformación no cualitativa, sino principalmente cuantitativa. En fin, el paso de una fase a otra, del Estado prepolítico al Estado político, precisamente porque se da por un proceso natural de extensión de las sociedades menores a la sociedad mayor, no se debe a una convención, es decir, a un acto de la voluntad racional, sino sobreviene a través del efecto de causas naturales, por medio de la acción de condiciones objetivas, "rebus ipsis dictantibus", como hubiera dicho Vico, como pueden ser la ampliación del territorio, el aumento de la población, la necesidad de la defensa, la necesidad de procurarse los medios necesarios para la subsistencia, la división del trabajo etc., con la consecuencia de que el Estado más que ser concebido como *homo artificialis*, no es menos natural que la familia. En este sentido el principio de legitimación de la sociedad política ya no es el consenso, sino el estado de necesidad o más simplemente la misma naturaleza social del hombre.

Comparando las características distintivas de los dos modelos aparecen con claridad algunas de las

grandes opciones por las que está señalado el largo camino de la reflexión política hasta Hegel: a) concepción racionalista o historico-sociológica del origen del Estado. b) el Estado como antítesis o como complemento del hombre natural; c) concepción individualista y atomizante o concepción social y orgánica del Estado; d) teoría contractualista o naturalista del fundamento del poder estatal; e) teoría de la legitimación mediante el consenso o por medio de la naturaleza de las cosas. Estas opciones se refieren a los problemas fundamentales de toda teoría del Estado, es decir, los problemas del origen (a) de la naturaleza, (b) de la estructura, (c) del fundamento, (d) de la legitimidad, (e) del supremo poder, que es el poder político en relación a todas las otras formas de poder del hombre sobre el hombre.

De todas las diferencias entre los dos modelos la más relevante para una interpretación histórica y, con todas las precauciones del caso, ideológica, es la que se refiere a la relación individuo-sociedad (la sociedad familiar como núcleo de todas las formas sociales sucesivas); al principio del modelo hobbesiano está el individuo. En el primer caso el estado prepolítico por excelencia, es decir, la sociedad familiar entendida en el sentido amplio de organización de la casa (*oikos*) —el primer libro de la *Política* de Aristóteles está dedicado al gobierno de la casa o economía—, donde por "casa" se comprende tanto la sociedad doméstica como la sociedad patronal, una condición en la que las relaciones

fundamentales son relaciones entre superior e inferior, y por lo tanto son relaciones de desigualdad como son precisamente las relaciones entre padre e hijos y entre amo y siervos. En el segundo caso el Estado prepolítico, es decir, el estado de naturaleza, siendo un estado de individuos aislados, que viven fuera de toda organización social, es una condición de libertad y de igualdad, o sea de independencia recíproca y es precisamente el estado que constituye la condición preliminar necesaria de la hipótesis contractual, ya que el contrato presupone en su nacimiento sujetos libres e iguales. De la misma manera que en el estado de naturaleza son naturales la libertad y la igualdad, en el estado social del modelo aristotélico son naturales la dependencia y a desigualdad. En cuanto condición de individuos libres e iguales, el estado de naturaleza es la sede de los derechos individuales naturales a partir de los cuales se constituye, de diversas maneras y con diferentes resultados políticos, la sociedad civil.

La especial importancia de este contraste se manifiesta en el hecho de que en él se reclaman principalmente las interpretaciones comunes que hacen del modelo iusnaturalista el reflejo teórico y al mismo tiempo el proyecto político de la sociedad burguesa en formación. Los rasgos sobresalientes de esta interpretación son los siguientes: a) el estado de naturaleza es la sede de las relaciones más elementales entre los hombres, esto es, de las relaciones económicas; en cuanto tal representa el descubrimiento de la esfera económica como diferente de la esfera política,

y la esfera privada como diferente de la esfera pública. Esta diferencia es propia de una sociedad en la que ha cesado la confusión entre el poder económico y el poder político que es la característica de la sociedad feudal; b) esta esfera de las relaciones económicas está regida por leyes propias de existencia y de desarrollo que son las leyes naturales; en cuanto tal representa el momento de la emancipación de la clase que se prepara para devenir económicamente dominante respecto al Estado existente; c) en cuanto Estado cuyos sujetos son individuos singulares, abstractamente independientes los unos de los otros, por tanto en contraste y en conflicto entre ellos exclusivamente por la posesión recíproca y el intercambio de bienes, el estado de naturaleza refleja la visión individualista de la sociedad y de la historia que es considerada comúnmente como un rasgo distintivo de la concepción del mundo y de la ética burguesa; d) la teoría contractualista, es decir, la idea de un Estado fundado en el consenso de los individuos destinados a formar parte de él, representa la tendencia de la clase que se mueve hacia la emancipación política, además de económica y social, para poner bajo su control el mayor instrumento de dominación del que se sirve un grupo de hombres para obtener la obediencia; en otras palabras, manifiesta la idea de que una clase que se prepara para volverse económica e ideológicamente dominante debe conquistar también el poder político, es decir, debe crear el Estado a su imagen y semejanza; e) la tesis de que el poder es legítimo solamente en la medida en que

está fundado en el consenso, es propia de quien lucha por conquistar un poder que todavía no tiene, y que después es perdonado por sostener, una vez conquistado el poder, la tesis contraria; f) en fin, los ideales de libertad e igualdad, que en el estado de naturaleza encuentran su sede, si bien imaginaria, de realización, indican y prescriben una manera de concebir la vida en sociedad antitética a la tradicional, según la cual la sociedad humana está construida sobre la base de un orden jerárquico tendencialmente estable porque va de acuerdo a la naturaleza de las cosas, y caracterizan la concepción libertaria e igualitaria que por donde quiera anima los movimientos burgueses contra los vínculos sociales, ideológicos, económicos y políticos que le obtaculizan el ascenso.

Una prueba *en contra* de la ruptura que el modelo iusnaturalista introduce en la concepción clásica, y del significado ideológico-político que esta ruptura asume en el desarrollo de la reflexión sobre la formación del Estado moderno, puede ser tomada de la siguiente observación: a partir del dominio casi incontrastado del modelo iusnaturalista, periódicamente es desenterrado el modelo clásico, de manera particular se retoma la revaluación de la familia como origen de la sociedad política y como principal sede de la vida económica y el Estado es representado como una familia en grande (concepción paternalista del poder político), con la consecuente negación de una condición original constituida por individuos libres e iguales; periódicamente se efectúa una férrea crítica contra el contrato social, con la

consecuente afirmación de la naturaleza del Estado; periódicamente se rechaza la antítesis entre el estado de naturaleza y el estado civil, con la consecuente concepción del Estado como continuación necesaria de la sociedad familiar, esto se da por la labor de escritores reaccionarios (entiendo por "reaccionarios" a las personas hostiles a los grandes cambios económicos y políticos de los que ha sido protagonista la burguesía). De éstos son ejemplos típicos Robert Filmer, uno de los últimos defensores de la restauración monárquica después de la revolución inglesa, y Carl Ludwing von Haller, uno de los más conocidos escritores políticos de la Restauración después de la Revolución francesa.

El blanco polémico de Filmer es la teoría de la libertad natural de los hombres, de la que deriva la afirmación (que él considera infundada y blasfema) de que los hombres tengan el derecho de seleccionar la forma de gobierno que prefieran. Para Filmer la única forma de gobierno legítimo es la monarquía, porque el fundamento de todo poder es el derecho que el padre tiene de mandar a sus hijos, y los reyes son originalmente los mismos padres, luego los descendientes de los padres o sus delegados. Filmer contrapone una concepción rígidamente descendente a la concepción ascendente del poder propia de las teorías contractualistas: según Filmer el poder jamás se transmite de lo bajo hacia lo alto, sino siempre de lo alto hacia lo bajo. Desde el momento en que el paradigma de toda forma de poder del hombre sobre el hombre es el poder del padre sobre los hijos,

entre la sociedad familiar y la sociedad política, de acuerdo con Filmer, no hay una diferencia esencial, sino solamente una diferencia de grado. Él se expresa de la siguiente manera: "Si se comparan los derechos naturales de un padre con los de un rey, no se aprecia otra diferencia que la amplitud y la extensión: como el padre en una familia así el rey sobre muchas familias extiende su cuidado para conservar, nutrir, vestir, instruir y defender a toda la comunidad." [44]

Igualmente Haller, que aun sin conocer la obra de Filmer, declara que el título de ella "parece indicar una idea fundamental exacta" [45] (aunque demasiado restringida como advierte inmediatamente después). Uno de los propósitos más insistentemente repetidos en su obra fundamental, *Restauration der Staats-Wissenschat (Restauración de la ciencia política),* 1816-1820, es el de mostrar que "los agrupamientos humanos denominados estados no son diferentes *por naturaleza, sino sólo por grado* de las otras relaciones sociales".[46] Este intento se efectúa bajo un ataque contínuo contra las diversas formas

[44] R. Filmer, "Patriarcha or the Natural Power of Kings" (1680), que cito de la edición a cargo de L. Pareyson, comprendida en el libro *Due trattati del governo civile,* de Locke, en la colección de "Classici politici", dirigida por L. Firpo, Turín, Utet, 2a. ed. revisada, 1960, cap. I, § 10, p. 462.

[45] C. L. von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816-1820) que cito de la edición a cargo de M. Sancipriano, en la columna de los "Classici politici" dirigida por L. Firpo, Turín, Utet, 1963, vol. I, p. 154.

[46] *Op. cit.,* p. 130 (cursivas del autor).

asumidas por la teoría contractualista, considerada como una "quimera", y con la tesis según la cual el Estado no es menos natural que las formas más naturales de la vida social, de manera que no se puede trazar una diferencia entre las sociedades naturales y las que falsamente han sido denominadas "civiles": "La antigüedad ignoraba, como todavía hoy el mundo entero ignora (con excepción de las escuelas filosóficas), toda la terminología que se dice científica y que establece una diferencia esencial entre el estado de naturaleza y el estado civil." [47] Debido a que los estados no han sido creados mediante un acto de la razón humana, sino que se han formado por un procedimiento natural, "la diferencia entre los estados y las otras relaciones sociales consiste solamente en la independencia, o sea, en un más alto grado de poder y de libertad".[48] No se podría decir de manera más clara que entre las sociedades pre-estatales y el Estado existe una diferencia de grado y no una antítesis. En la cadena finita de diversas sociedades, una encima de otra, es inevitable que se llegue a una sociedad de la que las otras dependen y que a su vez no depende de ninguna otra. Esta última sociedad es el Estado; pero la misma sociedad puede volverse Estado y puede perder la calidad de Estado sin cambiar su propia naturaleza.

[47] *Op. cit.*, p. 472.
[48] *Op. cit.*, p. 476.

V. EL ESTADO DE NATURALEZA

Como se ha señalado, en la literatura de los siglos XVII y XVIII el modelo hobbesiano sufre muchas variaciones que pueden ser reagrupadas en torno a tres temas fundamentales: el punto de partida —el estado de naturaleza—, el punto de llegada —el estado civil— y el medio a través del cual se da el paso de uno a otro —el contrato social.

Las variaciones que se refieren a las características del estado de naturaleza se reúnen principalmente alrededor a estos tres problemas: a) es el estado de naturaleza un estado histórico o solamente imaginario (una hpótesis racional, un estado ideal, etc.); b) es pacífico o belicoso; c) es un estado de aislamiento (en el sentido de que cada individuo vive por cuenta propia sin tener necesidad de los demás) o social (si bien de una sociedad elemental).

a) El problema de carácter hipotético o la historicidad del estado de naturaleza fue correctamente planteado por Hobbes, aunque frecuentemente su solución no ha sido entendida. El estado de naturaleza universal en Hobbes es una pura hipótesis de la razón, o sea es el estado en el que los hombres habrían vivido o estarían destinados a vivir juntos, y al mismo tiempo en el estado de naturaleza derivaría como consecuencia (una consecuencia

lógica no histórica) el "bellum omnium contra omnes". El estado de naturaleza universal jamás ha existido y jamás existirá (su existencia prolongada habría llevado o llevaría a la extinción de la humanidad).

Lo que ha existido y continúa existiendo de hecho es un estado de naturaleza no universal sino parcial, circunscrito a ciertas relaciones entre hombres o entre grupos en ciertas circunstancias de tiempo y espacio. Hobbes no cree, como en cambio creerá Rousseau, que el estado de naturaleza universal haya existido por lo menos una vez en el tiempo, al inicio de la historia de la humanidad, es decir, no cree poder identificar el estado de naturaleza con el estado original. Más bien considera verosímil el que "de la creación en adelante el género humano jamás haya estado del todo sin sociedad".[49]

Los casos de estado de naturaleza parcial, o sea, histórico o históricamente posible son, sobre todo, tres: *1.* el estado de las relaciones entre grupos sociales independientes, en la época de Hobbes especialmente entre estados soberanos (también Hegel que aunque se mofa de la hipótesis del estado de naturaleza, reconoce que los estados soberanos viven recíprocamente en el estado de naturaleza); *2.* el estado

[49] Hobbes, "Questions concerning liberty, necessity and change" (1656), que cito de *English Works,* ed. Moleshott, vol. V, p. 193 (En el original está escrito "Moleshott"). En realidad se trata de la obra *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury,* por primera vez recopilada y editada por William Molesworth, Barth, London, John Bohn, 1829-45, vol. II. [T.])

en el cual se encuentran los individuos durante una guerra civil, es decir, cuando se disuelve la sociedad política: es el estado de anarquía; *3.* el estado en el que se encuentran ciertas sociedades primitivas, ya sean las de los pueblos salvajes de esta época, como algunos grupos indígenas de América, ya sean las de los pueblos bárbaros de la antigüedad, ahora civilizados. En la representación hobbesiana del estado de naturaleza confluyen tres inspiraciones diferentes: la representación del estado salvaje de la sociedad humana de acuerdo con la concepción epicúrea transmitida por Lucrecio en el quinto libro del *De rerum natura;*[50] las descripciones de los viajeros del nuevo mundo como fue amplia y admirablemente documentada recientemente por Landucci,[51] y las vivas impresiones de la guerra civil inglesa.[52]

[50] "Multaque per coelum solis volventia lustra/vulgivago vitam tractabant more ferarum'í pp. 931-932. En la traducción clásica de A. Marchetti, recientemente reeditado: "E. molti, errando delle fere in guisa/per lo cielo del sol lustri volanti/traean lor vita", Turín, Einaudi, 1975, p. 224.

[51] S. Landucci, *I filosofi e le macchine (1580-1780),* Bari, Laterza, 1972, especialmente por lo que respecta a Hobbes, pp. 114-142. (En esta cita parece haber un error porque el libro de S. Landucci se llama *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)* Bari, Laterza, 1972, y precisamente en este libro las pp. 114-142 están dedicadas a Hobbes. [T.]).

[52] No sin una reminiscencia literaria de Tucídides que había descrito con colores lúgubres la guerra civil desencadenada en Corcira (nombre antiguo de Corfú, [T.]) en 427 a.C.: "A tal punto de ferocidad llegó aquella guerra civil y pareció todavía más tremenda porque fue la primera: se puede decir que más tarde toda Grecia fue conmovida, etc." (III, 82).

lícita a la distinción implícita de la teoría hobbesiana entre estado de naturaleza universal (solamente hipotético) y estado de naturaleza parcial (históricamente posible), distin-

Es necesario no olvidar que Hobbes tradujo en la primera parte de su vida la historia de la guerra del Peloponeso, publicada en Londres en 1629, *"interpreted"* como se lee en la portada, *"with faith and diligence immediately out of the Greeke by Thomas Hobbes"*. He querido reclamar de manera especial la atención sobre la importancia del tema de la guerra civil en Hobbes, en el ensayo dedicado al autor del *Leviatan* en el vol. III de la *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, dirigida por L. Firpo, Turín Utet, 1979. Sin embargo, quisiera por lo menos citar un fragmento que no se encuentra en las obras políticas, y precisamente por esto mucho más decisivo.

En el primer capítulo del *De corpore*, tratando de la utilidad de la filosofía, Hobbes escribe: "Pero (la utilidad de la filosofía moral y civil) se debe medir no tanto por las ventajas que derivan del conocimiento de ella como por las calamidades en las que incurrimos por la ignorancia de ella. Además, todas las calamidades que pueden evitarse con la intervención activa del hombre nacen de la guerra, *de manera particular de la guerra civil. Efectivamente de ésta derivan masacres, desolación, carencia de todas las cosas"*, I, 7; trad. it. a cargo Antimo Negri, en la colección de los "Classici della filosofia", dirigida por N. Abbagnano, Turín, Utet, 1972, p. 75. De todas las interpretaciones del estado de naturaleza la menos creíble es la que ha tenido en estos años, increíblemente, mayor éxito. Me refiero a la obra de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, at the Claredon Press, 1962; trad. it. Milán. Instituto Editoriale Italiano, 1971, en la cual se sostiene con pruebas débiles que, describiendo el estado de naturaleza, Hobbes define en realidad, si bien inconscientemente, la sociedad de mercado. Del mismo autor también se puede ver la introducción a la

guiendo el estado de naturaleza puro o absoluto del limitado: "Efectivamente, se puede considerar el género humano de dos maneras: o se concibe a todos los hombres en su conjunto y tomados singularmente viviendo en el estado de libertad natural; o bien se consideran algunos vínculos concretos entre ellos en una sociedad civil y unidos con los otros por ningún otro lazo que el de la común humanidad." [53]

También Locke después de haber descrito el estado de naturaleza como una manera de abstracción, sea como el estado en el que los hombres viven o podrían vivir si fuesen tan razonables para respetar las leyes naturales, se pregunta dónde y cuándo los hombres se han encontrado en el estado de naturaleza y responde aduciendo algunos casos: el de los soberanos de los gobiernos independientes; el de dos hombres en una isla desierta; el de "un suizo y un indio en los bosques de América",[54] y el soberano de un Estado con respecto a un extranjero en su territorio.[55] Además, también Locke, como Hobbes, considera la diso-

edición del *Leviathan*, Penguin Books, 1968, en la que esta tesis se refrenda. Hobbes habría usado "un modelo mental que, fuese consciente o inconsciente, corresponde solamente a la sociedad burguesa de mercado" (p. 38), con la consecuencia de que "los modelos construidos por él fueron modelos burgueses" y por lo tanto el núcleo principal de su ciencia es "una ciencia de la sociedad burguesa"! (p.12).

[53] Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 1; trad. it., cit., p. 63.

[54] J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690), Segundo ensayo, § 14; trad. it. cit., p. 249.

[55] *Op. cit.*, § 9; trad. it, pp. 244-245.

lución del Estado como un regreso al estado de naturaleza: en un fragmento identifica explícitamente el estado de naturaleza con la anarquía.[56]

En cambio el estado de naturaleza es representado por Rousseau como un estado histórico. Este autor identifica en la primera parte del *Discours sur l'origine de l'inégalité (Discurso sobre el origen de la desigualdad)* (1753) el estado de naturaleza con el estado primitivo de la humanidad, inspirándose como es sabido en la literatura del "buen salvaje". Pero se trata de una historia imaginaria que tiene una función ejemplar en cuanto debe servir para demostrar la decadencia de la humanidad desde el momento en que salió del estado de naturaleza para entrar en la "sociedad civil" y la necesidad de una renovación de las instituciones que no puede ir separada de una renovación moral. Mientras los autores precedentes distinguen netamente la hipótesis racional del dato histórico, Rousseau eleva el dato histórico (o lo que él cree que pueda considerarse como un dato histórico) a idea de la razón. Aquello que para los autores precedentes es uno de los casos de estado de naturaleza, la manera de vivir de los pueblos salvajes, es considerado por Rousseau como el caso ejemplar, como el estado de naturaleza por excelencia. Pero también para Rousseau, al igual que para los otros, el estado de naturaleza es al mismo tiempo un hecho histórico y una idea regulativa, aunque, si bien mucho más que en sus predecesores, hecho

[56] *Op. cit.*, § 225; trad. it., cit., p. 422.

histórico e idea regulativa sean recíprocamente integrados.

b) La pregunta sobre la que frecuentemente se han detenido los críticos del derecho natural, que cuestiona si el estado de naturaleza es un estado de guerra o de paz, resulta también en gran parte irrelevante, y desvía el fin de comprender la peculiaridad del modelo iusnaturalista. Si efectivamente se cree poder contraponer una visión optimista a una pesimista del estado de naturaleza, no se logra entender por qué una de las características comunes de todos los iusnaturalistas sea la tesis de que es necesario salir del estado de naturaleza y por qué sea útil (Hobbes y Locke), necesario (Spinoza) u obligatorio (Kant) instituir el estado civil: si por estado pacífico se entiende un estado bueno contrapuesto al estado de guerra considerado como malo y el estado de naturaleza es un estado pacífico, el estado civil jamás habría surgido o por lo menos no habría que considerarlo como el estado de la razón sino como el estado de la estulticia humana.

El fundamento de la construcción hobbesiana es que el estado de naturaleza es un estado de guerra: el primer capítulo del *De cive* está dedicado a exponer todos los argumentos por los cuales el estado de naturaleza es un estado de guerra. Hobbes fue seguido por Spinoza quien con una expresión hobbesiana afirmó que los hombres estando sujetos a las pasiones, "son naturalmente enemigos entre ellos".[57]

[57] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. II, § 14; cit., p. 171.

Con una confutación directa, pero a decir verdad forzada, de algunos argumentos de Hobbes, Pufendorf sostiene que como en el estado de naturaleza el hombre no sólo puede escuchar a la pasión sino también a la razón "que ciertamente no le sugiere uniformarse solamente a los propios intereses", este estado es un estado de paz.[58] Por lo demás una afirmación de este tipo no tiene ningún efecto en la secuencia del razonamiento que induce a Pufendorf, lo mismo que a Hobbes y Spinoza, a hacer salir a los hombres del estado de aislamiento y a buscar la vida en sociedad. Si el estado de naturaleza por un lado es un estado negativo a causa de dos características naturales y contradictorias del hombre que son el amor de sí (¡precisamente el amor de sí que Rousseau juzgará positivo y distingirá del amor propio!) que lo lleva a preocuparse exclusivamente de la propia conservación, y la debilidad *(infirmitas)*, es decir, la insuficiencia de las propias fuerzas que lo obligan a unir los propios esfuerzos a los esfuerzos de los demás. Desde Platón la razón fundamental por la que los hombres se reúnen en sociedad ha sido siempre la necesidad de la división del trabajo. El tema había sido recuperado entre otros por Spinoza en el *Tratado teológico-político* (1670), publicado dos años antes del tratado de Pufendorf: "... Si los hombres no se prestasen ayuda mutua, faltaría tanto el tiempo como la capacidad de hacer cuanto les es posible

[58] Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. II, cap. II, § 9; trad. cit., p. 79.

a fin de procurarse el propio sostenimiento y la propia conservación. Efectivamente, no todos son hábiles por igual para todo, ni cada uno por sí solo estaría en condiciones de allegarse aquello de lo que individualmente tiene más necesidad."[59] Pufendorf lo retoma casi con las mismas palabras: "... para llevar una vida cómoda siempre hay necesidad de recurrir a la ayuda de cosas y hombres, faltándole a cada uno energía y tiempo para producir sin la colaboración ajena, lo que es más útil y extremadamente necesario".[60]

Como se aprecia, el problema importante para explicar el origen de la vida social no es tanto si el estado de naturaleza es pacífico o belicoso, sino un estado positivo o negativo. Para Pufendorf este estado, aun siendo un estado de paz, siempre es un estado negativo si bien por una razón, la miseria, la indigencia, la pobreza, diferente de la razón principal adoptada por Hobbes (digo "principal" porque el estado de naturaleza hobbesiano además de ser violento también es mísero). Pero precisamente lo que importa ya no es que no sea un estado de guerra sino que sea, aun no siendo un estado de guerra, de tal naturaleza que no permita la sobrevivencia y el desarrollo civil de la humanidad.

[59] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. V, que cito de la edición italiana con introducción de E. Giancotti Boscherini, traducción y comentarios de A. Droetto y de la misma Giancotti Boscherini, Turín, Einaudi, 1972, p. 129.

[60] Pufendorf, *De iure naturae et getium*, L. II, cap. III, § 9, trad. cit., p. 111.

También Locke describe el estado de naturaleza como un estado de paz y para eliminar la más mínima sospecha de ser hobbesiano lo declara explícitamente: "Aquí vemos la clara diferencia que existe entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Sin embargo, ha habido quien los ha confundido, a pesar de que se hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del odio, malevolencia, violencia y destrucción recíproca." [61] Pero en cuanto estado de paz universal, es tan hipotético como el estado universal de guerra del que habla Hobbes. Hipotético en el sentido de que *sería* un estado de paz *si* todos los hombres fuesen siempre racionales: sólo el hombre racional obedece sin necesidad de ser obligado por las leyes naturales. Pero como no todos los hombres son racionales las leyes naturales pueden ser violadas y ya de una violación nace otra, por la falta de un juez *super partes,* en el estado de naturaleza, éste continuamente está en riesgo de degenerar en un estado de guerra. Más aún: "una vez que comienza el estado de guerra, continúa".[62] Así el estado de naturaleza es hipotéticamente un estado de paz, pero de hecho se vuelve un estado de guerra. Es superfluo agregar que no es del estado hipotético sino del estado de hecho que nace la exigencia de la sociedad civil. No muy diferente es la posición kantiana: en realidad Kant no plantea expresamente el

[61] Locke, *Two Treatises of Government,* Segundo ensayo, § 19; trad cit., p. 252.

[62] *Op. cit.,* § 20; trad. cit. p. 253.

problema de si el estado de naturaleza es belicoso o pacífico, sino llamándolo "provisional", en contraste con el estado civil que llama "perentorio", muestra claramente que el estado de naturaleza es un estado incierto, inestable, inseguro, desagradable, en el cual el hombre no puede continuar viviendo indefinidamente.[63]

La posición de Rousseau es un poco más compleja porque su concepción del desarrollo histórico de la humanidad no es dual —estado de naturaleza o sociedad civil— como los escritores precedentes, donde el primer momento es negativo y el segundo positivo, sino triádica —estado de naturaleza, sociedad civil, república (fundada en el contrato social)— donde el momento negativo, que es el segundo, es puesto entre dos momentos positivos. El estado original del hombre era un estado feliz y pacífico porque no teniendo el hombre otras necesidades que aque-

[63] La correspondencia de la distinción entre estado de naturaleza y estado civil con la distinción entre estado de derecho provisional y estado de derecho perentorio es fundamental para comprender la relación entre estado de naturaleza y sociedad civil en Kant. En la *Reschtslehre* (que es la primera parte de la *Metaphysik der Sitten,* 1797) toca el tema en diversas ocasiones en el § 9, a propósito del "mío" y del "tuyo" externos, en el § 15, a propósito del título de adquisición, en el § 44, a propósito de la constitución del Estado; ed. it a cargo de N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu en la colección de los "Classici politici", dirigida por L. Firpo, Utet, 1956, pp. 437, 499. Para un comentario sobre estos fragmentos remito al lector a mi curso de lecciones *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant,* Turín, Giappichelli, 2a. ed. 1969, p. 141 y ss.

llas que podía satisfacer en contacto con la naturaleza, no había tenido que unirse ni combatir con sus semejantes; pero era una condición que no podía durar; por una serie de innovaciones de las cuales la principal fue la institución de la propiedad privada que degeneró en la sociedad civil (entiéndase civilizada) donde sobrevino lo que Hobbes había imaginado que sucediese en el estado de naturaleza, es decir, el desencadenamiento de conflictos continuos y destructivos por la posesión de los bienes que el progreso técnico y la división del trabajo habían aumentado enormemente. Cuando Rousseau escribe que "las usurpaciones de los ricos, los latrocinios de los pobres y las pasiones desenfrenadas de todos" provocaron "un estado de guerra permanente" evoca a Hobbes:[64] en realidad lo que Rousseau reprueba de Hobbes no es el haber tenido la idea de un estado de guerra total, sino el de haberlo atribuido al hombre de naturaleza en vez de al hombre civil. Por lo tanto también para Rousseau es perfectamente irrelevante la pregunta de si el estado de naturaleza sea una condición de paz o de guerra; lo que importa es que también para él, como para

[64] J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les homes* (1754), que cito de J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, en la colección de los "Classici politici". "Entre el derecho del más fuerte y el primer ocupante surge un conflicto perpetuo que sólo terminaba por medio de combates y matanzas. La sociedad naciente dio lugar al más horrible estado de guerra" (p. 333). Una vez más el "estado de guerra" es el paso obligado para el nacimiento del Estado; una vez más el Estado es la antítesis del estado de guerra.

todos los iusnaturalistas, la situación anterior al estado de razón es una condición negativa, y que por lo tanto el estado de razón, la condición en la cual la humanidad deberá encontrar la solución de sus problemas mundanos, surge como antítesis al estado precedente. La diferencia entre Rousseau y los demás es que para éstos la condición anterior es el estado de naturaleza —sea éste un estado de guerra actual (Hobbes y Spinoza), de guerra potencial (Locke y Kant), o un estado de miseria (Pufendorf)— para Rousseau es la "société civile".

c) Fue constantemente discutido dentro de la misma escuela del derecho natural si el punto de partida de una teoría racional de la sociedad y del Estado debiera ser el individuo aislado o el individuo asociado en cuanto tal o en alguna forma de sociedad. Más que la solución dada a las dos alternativas anteriormente examinadas, la solución del problema de si el estado de naturaleza fuese un estado asocial, es decir, compuesto por individuos sin una necesaria relación entre ellos, o social, sirvió como criterio de diferenciación entre las diversas tendencias de filosofía política durante el siglo XVIII. En contraste con los partidarios del derecho natural individual, que hoy podríamos llamar individualistas, los otros, los partidiarios del derecho natural social, fueron llamados ya en el siglo XVIII "socialistas".[65] En la historia del derecho natural, el kantiano Hufeland

[65] F. Venturi, "Socialisti e socialismo nell'Italia del Settecento", *Rivista Storica Italiana*, 1963, pp. 129-140.

llama a Pufendorf y a sus seguidores "Socialisten" porque "fundan el derecho natural en la sociedad".[66] Tal denominación permaneció durante un largo tiempo y todavía fue utilizada por Stahl en la historia de la filosofía del derecho, antes mencionada, cuando ya el término "socialista" había asumido un significado muy diferente".[67]

Pero también esta distinción es hoy considerada por afuera de las preocupaciones de ortodoxia religiosa que hicieron ver a los escritores no "socialistas", (aquellos que habían hecho remontar los orígenes en las acusaciones contra Vico por su teoría del "estado salvaje"), como réprobos. Si por "socialistas" se entienden aquellos que han continuado transmitiendo la concepción aristotélica del hombre animal naturalmente social, o movido como había afirmado Grocio por el "appetitus societatis", ninguno de los

[66] G. Hufeland, *Lehrsätze des Naturrechts,* que cito de la II edición, Jena, C. H. Cuno's Erben, 1975 (la. ed., 1970). La denominación de "socialistas" dada a Pufendorf y seguidores se encuentra en el § 59 al inicio de una breve historia del derecho natural, en que se propone una periodización, discutida también por nuestro Rosmini, en *Vorzeit* (edad de la formación), que comprende los tres grandes, Grocio, Pufendorf, Thomasius, y *Bestimmte Zeit* (edad de la escuela constituida), de Thomasius en adelante. De Thomasius dice "Primero amigo de los socialistas, posteriormente se vuelve su más importante adversario", § 60.

[67] F. J. Stahl, *Die philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht,* aparecida en dos volúmenes, respectivamente en 1830 y 1837, que cito de la trad. it. *Storia della filosofia del diritto,* Turín, Società editrice italiana, 1855. En la página 170 se habla de Tomasio "socialista".

escritores que han contribuido a formar y desarrollar el modelo iusnaturalista pueden ser distinguidos con este apelativo; ni siquiera Pufendorf. La necesidad que el hombre tiene de vivir junto con los demás no deriva en Pufendorf, como en Grocio, de una tendencia natural hacia la sociedad, sino como se ha visto, de dos condiciones objetivas: el amor de sí y la debilidad que hacen que al hombre se le presente deseable la vida en sociedad. Así explicada, la vida en sociedad se presenta más como el producto de un cálculo racional, de un interés, que de un instinto o de un "appetitus"; también por esto Pufendorf debe ser considerado, una vez más, seguidor de Hobbes y no de Grocio. Así pues, para todos los escritores hasta ahora analizados el estado de naturaleza es el estado cuyo protagonista es el individuo singular, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, en relación directa con la naturaleza de la que toma los medios para su sobrevivencia, y sólo indirectamente, esporádicamente, con los otros hombres. El dato original, un dato del que no se puede imaginar nada más adecuado para una concepción individualista de la sociedad no es el *appetitus societatis,* sino el instinto de conservación, el spinoziano *conatus sese conservandi.* El instinto de conservación mueve tanto al hombre de Hobbes y de Spinoza como al de Pufendorf y de Locke. La vida del hombre natural de Rousseau se desarrolla en un feliz aislamiento de los demás hombres, movido exclusivamente por el amor de sí que es, como se lee en el *Emilio,* "siempre bueno", y es el medio a tra-

vos del cual el hombre satisface la necesidad fundamental de la propia conservación. El "ius in omnia" es el hecho individual del que parten tanto Hobbes como Spinoza. La propiedad es la institución fundamental del estado de naturaleza de acuerdo con Locke, y la sociedad civil según Rousseau, y es el fruto del esfuerzo inteligente o capcioso del individuo que subroga el estado de naturaleza como momento antitético del Estado. Kant hace coincidir el derecho natural (contrapuesto al derecho civil) con el derecho privado (contrapuesto al público).[68] El derecho natural privado es esencialmente, si no exclusivamente, el derecho que regula las relaciones entre los individuos: no exclusivamente, porque también regula las formas primitivas y naturales de sociedad

[68] En la *Metaphysik der Sitten* sobre este punto fundamental se encuentra el siguiente fragmento: "La división del derecho natural no reside... en la distinción de derecho *natural* y de derecho social, sino en aquella de derecho natural y de derecho civil, de la que el primero es llamado *derecho privado*, el segundo *derecho público*. Y efectivamente al *estado de naturaleza* no se opone el estado social, sino el estado civil porque puede haber perfectamente una sociedad en el estado de naturaleza, pero no una sociedad *civil*, que garantiza lo mío y lo tuyo por medio de leyes públicas", ed. cit., p. 422. De este fragmento en el que Kant precisa que la contraposición fundamental no es entre derecho individual y derecho social sino entre derecho natural, comprendido en él el derecho de las sociedades, como la familia y las asociaciones parciales, y derecho civil (o derecho de la sociedad civil, que no debe confundirse con las sociedades naturales), resulta claro por qué el derecho natural coincide con el derecho privado y el derecho positivo nace con el derecho público.

que son la familia y las asociaciones privadas. El principio individualista en el que se inspiran las teorías del iusnaturalismo no excluye que haya un derecho natural social, o sea, un derecho de las sociedades naturales como la familia, y por lo tanto haya sociedades diferentes de la sociedad civil o política. Lo que se excluye es que la sociedad política sea concebida como una prolongación de la sociedad natural; la sociedad política es una creación de los individuos, es el producto de la conjugación de voluntades individuales. La familia es parte del estado de naturaleza, pero no lo subroga. La sociedad política substituye al estado de naturaleza, no lo continúa ni lo prolonga ni lo perfecciona. Los dos términos de la construcción permanecen, el individuo cuyo reino es el estado de naturaleza, y el Estado que no es una sociedad natural. Las sociedades naturales, es decir, no políticas, existen y nadie las puede borrar de la historia, pero en el contraste fundamental entre individuo y Estado desempeñan un papel secundario a diferencia de lo que sucede en el modelo tradicional donde su papel es primordial. Es verdad que Hobbes admite que en una sociedad primitiva la familia, la "pequeña familia", tenga un lugar de Estado,[69] y que de hecho en la evolución de la sociedad del pequeño grupo familiar al gran Estado, haya estados como las monarquías patrimoniales que

[69] Hobbes, *Leviathan*, cap. XVII, ed. cit., p. 164. [Hay. ed. esp. FCE.]

asumen el aspecto de familias en grande;[70] igualmente es verdad que Locke admite que "mediante una mutación insensible los padres de las familias se convirtieron también en monarcas políticos",[71] y que en el origen de los tiempos los primeros gobiernos habían sido monárquicos en cuanto el mismo padre había sido reconocido como rey.[72] Pero es igualmente claro que en el discurso de Hobbes y de Locke es necesario distinguir la descripción de lo que ha sucedido de hecho, en ciertas circunstancias, de la propuesta de una nueva forma de legitimación política. Desde este punto de vista, o sea, desde el punto de vista del fundamento de un nuevo principio de legitimidad, ni la sociedad doméstica ni la sociedad patronal ofrecen un modelo válido para la sociedad política.

[70] Hobbes, *De cive*, IX, 10, ed. cit., p. 206; *Leviethan*, capítulo XX, ed. cit., p. 199.

[71] Locke, *Two Treatises on Government*, Segundo ensayo, § 76, ed. cit., p. 297.

[72] *Op. cit.*, § 107, ed. cit., pp. 224-235.

VI. EL CONTRATO SOCIAL

El principio de legitimación de la sociedad política es exclusivamente el consenso. El tema ha sido planteado con la máxima precisión por Locke. La mejor clave de lectura de la segunda parte de los ya citados *Two Treatises of Government* [*Dos ensayos sobre el gobierno*] que tiene por subtítulo y es conocida como *An essay concerning the true original, extent and end of civil government* [*Ensayo sobre el verdadero origen, extensión y fin del gobierno civil*], es la que nos permite interpretarla como un largo y puntual razonamiento que tiende a confutar a todos aquellos que han confundido la sociedad política con la sociedad doméstica o con la sociedad patronal, y a demostrar que lo que distingue las tres formas de sociedad es el diferente fundamento de la autoridad y consecuentemente de la obligación de obedecer, es decir, el diverso principio de legitimidad. Desde las primeras páginas Locke da a entender su propósito ahí donde escribe que "a fin de que pueda distinguirse el poder de un magistrado sobre un súbdito, de la autoridad de un padre sobre sus hijos, de la de un amo sobre sus criados, de la de un marido sobre su esposa y de la de un señor sobre su esclavo", de manera que es necesario mostrar la diferencia que existe entre el gobernante de una sociedad política,

padre de una familia y el capitán de una galera".[73] Como bien saben los juristas, son tres los tipos clásicos de fundamento de las obligaciones: *ex generatione, ex delicto, ex contractu.* La obligación del hijo de obedecer al padre y a la madre depende del hecho de que ha sido generado por ellos, o sea por la naturaleza; la obligación del esclavo de obedecer al amo depende de un delito cometido, o sea es el castigo por una culpa grave (como es la de haber combatido en una guerra injusta y haberla perdido); la obligación del súbdito de obedecer al soberano nace del contrato. Lo que quiere decir que el gobernante a diferencia del padre y del amo, tiene necesidad de que su autoridad sea aceptada para que sea considerada legítima. En principio, un soberano que gobierna como un padre según el modelo del estado paternalista, o peor aún como un amo de acuerdo con el modelo del estado despótico, no es un soberano legítimo y los súbditos no están obligados a obedecerlo.

Aunque la teoría del contrato social fuese antigua y hubiese sido extensamente utilizada por los juristas medievales, solamente con los iusnaturalistas se vuelve un paso obligado de la teoría política, de manera que será común a todos los críticos del derecho natural, Hume, Bentham, Hegel, Haller, Saint-Simon, Comte, la confutación de este extraño e inútil expediente (que dos autores tan diferentes como Bentham y Haller, uno independientemente de otro,

[73] *Op. cit.*, § 2, ed. cit., p. 238.

llaman "quimera). Entre los antiguos escritores que habían hecho mención de un posible, y en algunos casos de un real, fundamento contractualista del Estado están Platón[74] y Cicerón, quien había puesto en boca de Philus, portavoz de las ideas de tendencias ascéticas en torno a la justicia, la siguiente afirmación que hoy diríamos de sabor hobbesiano: "Sed cum alius timet, et homo hominem et ordo ordinem, tum quia nemo sibi confidit, quasi pactio fit inter populum et potentes, ex quo existit id quod Scipio laudabat, coniunctum civitatis genus".[75] El acuerdo al que se refieren tanto Platón como Cicerón es aquella especie de pacto que los escritores medievales y posteriormente los modernos habrían llamado "pactum subiectionis" (sobre el que trataremos más adelante). Pero en la tradición sofística que había puesto en particular y polémico relieve el carácter convencional de las leyes y de los gobiernos, y por lo tanto de lo justo y de lo injusto, y luego en la tradición epicúrea, el acuerdo del que nace la vida social hacía pensar en lo que habría sido llamado el "pactum societatis", como en este célebre fragmento de Epi-

[74] "Así pues sucedió esto: los reyes y los pueblos de tres reinos [Esparta, Argos, Mesene], con base en las leyes establecidas en común para regular las relaciones entre gobernantes y gobernados, se juraron recíprocamente, los unos no hacer más gravoso su poder con el andar del tiempo y con el agrandamiento de su familia, los otros, no cambiar jamás el poder real y no permitir a otros que lo intentasen, con tal que los reyes observasen estas condiciones" (Platón, *Las leyes*, 684 a).

[75] Cicerón, *De repubblica*, III, 13.

curo: "La justicia no es algo que exista de por sí, sino sólo en las relaciones recíprocas y siempre de acuerdo a los lugares donde se celebra un acuerdo de no hacer ni recibir daño." [76] Esta diferente interpretación del acuerdo original demuestra cúan poco elaborado estaba el llamado contractualismo antiguo en comparación con el moderno. Para el contractualismo medieval fue más importante el famoso fragmento de Ulpiano sobre la *lex de imperio* (es decir, sobre la ley de la que el emperador derivaba la autoridad de hacer leyes), según el cual lo que el príncipe delibera tiene fuerza de ley porque el "populus" le ha conferido el poder del que originalmente solamente él es el titular.[77] Una vez más, si la declaración contenida en el fragmento podía ser interpretada como un documento del origen contractualista de lo autoridad, el pacto al que el fragmento se refiere es el pacto de sujeción cuya condición necesaria y objetiva es la existencia del "populus" como "universitas" ya constituida, independientemente de la manera en que haya sido constituida. Del reconocimiento preliminar de una relación entre "populus" y "príncipes" se desprendían dos interpretaciones opuestas del contenido de esta relación, ya fuera que conferir la autoridad al príncipe fuese interpretado como una alienación total, consecuentemente no sólo del ejercicio sino también de la titularidad del poder (o *translatio imperri*), o bien fuese interpretado como una concesión limitada en el tiempo o también en el objeto, de donde el príncipe recibía del pueblo el ejercicio pero no la titularidad del poder (o *concessio imperii*).

[76] Epicuro, *Ratae sententiae*, XXXIII, que cito de Epicuro, *Opere*, trad. G. Arrighetti, Turín, Einaudi, 1960, p. 132.

[77] "Quod principi placuit legis habet vigorem utpote cum popolus ei et in eum suum imperium et potestatem conferat" (D. I. 4, 1).

También el tema del contrato social es interpretado por los diversos autores con algunas variaciones, de las que las dos más importantes se refieren a la forma de realización (sub *a*) y al contenido (sub *b*).

La cuestión relativa a la historicidad o no historicidad del acto contractual es menos importante que para el estado de naturaleza. Solamente Locke busca probar que nada impide que se pueda considerar al contrato original como un hecho histórico.[78] Pero Locke debe confutar a un adversario, Filmer, que defendió la legitimidad de la monarquía absoluta recurriendo a la historia (si bien a una historia sagrada que no tiene nada que ver con la historia profana). Por lo demás, también para Locke el contrato funge principalmente como instrumento necesario a fin de permitir la afirmación de un cierto principio de legitimación (la legitimación basada en el consenso) contra otros principios. Si la única ma-

[78] Locke, *Two treatises of Government*, Segundo ensayo, § 100 y ss, ed. cit., p. 318 y ss. Locke se sirve de dos argumentos para sostener la realidad histórica del contrato original: a) de estos contratos originales generalmente no se tiene noticia porque los pueblos no han conservado noticia de sus orígenes; b) para algunos estados como Roma y Venecia, de cuyos orígenes se tiene noticia, el origen contractual es verdadero.

nera de legitimación del poder político es el consenso de aquellos sobre los cuales este poder se ejerce, en el origen de la sociedad civil debe haber habido un pacto, si no expreso, tácito, entre aquellos que le han dado vida. El contrato es concebido como una verdad de razón más que como un hecho histórico, en cuanto es un eslabón necesario de la cadena de razonamientos que comienza con la hipótesis de individuos aislados libres e iguales. Si individuos originalmente libres e iguales se han sometido a un poder común ello no puede haber sucedido sino mediante un acuerdo recíproco. En este sentido el contrato es, además de un fundamento de legitimación, también un principio de explicación. La diferencia entre el contrato como hecho histórico y el contrato como fundamento de legitimación es clara en Rousseau, donde el pacto entre ricos y pobres que ha dado origen históricamente al Estado, como es descrito en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, es un pacto arrancado con engaño (y por lo tanto, hablando rigurosamente, ilícito),[79] mientras que el

[79] Se trata del célebre fragmento en el que Rousseau explica el origen del Estado, o mejor dicho de la relación de sujeción política, en el largo periodo histórico que va del fin del estado de naturaleza al inicio de la nueva comunidad fundada en el contrato social, imaginando que los ricos hayan logrado convencer a los pobres para someterse a su poder mostrando los peligros de la desunión; ed. cit., p. 334. Es en este momento que Rousseau escribe: "Todos corrieron al encuentro de sus cadenas, creyendo asegurar su libertad." Tal afirmación constituye el punto de partida del *Contrato social*, que comienza con la no menos célebre frase: "El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas."

"contrato social" mediante el cual el hombre corrupto de la sociedad civil debería reencontrar la felicidad, si no la pureza original, es una pura idea regulativa de la razón. En fin, el contrato original es definitivamente aceptado por Kant como una idea regulativa de la razón. Este autor no se preocupa de ninguna manera porque el Estado haya o no haya tenido en su fundamento un acuerdo entre los súbditos. Más aún, considera que el origen del poder supremo es para el pueblo que está sometido a él "inescrutable" y que, por lo tanto, no puede ser objeto de investigación y de controversia sino con grave peligro para la salvación del Estado.[80] Lo que importa es que el soberano rija el Estado *como si* su poder estuviese fundado en un contrato original y deba rendir cuentas a sus súbditos de la manera en que lo ejerce. En el ensayo *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nich für die Praxis (Sobre el dicho común "Esto puede ser justo en teoría pero no vale en la práctica")* 1793, Kant,

[80] "El origen del poder superior es para el pueblo que está bajo él, desde el punto de vista práctico, *inescrutable*, es decir el súbdito no debe especular sutilmente en torno a este origen, como si se tratase de un derecho dudoso respecto a la obediencia que se le debe (*"ius controversum"*) (*Metaphysik der Sitten Rechtslehre*, § 49 A. ed. cit., p. 505). Desde el momento en que el origen del poder supremo es inescrutable, el buscar los orígenes de un eventual contrato original de parte del súbdito, que no tiene el derecho para ello, no solamente es perfectamente inútil, sino también delictivo, si se hace con la intención de "cambiar a continuación por medio de la fuerza la constitución existente", § 52, ed. cit., p. 530.

después de haber reconocido la existencia de un contrato original "que es el único en el cual puede fundarse una constitución civil universalmente jurídica entre los hombres y se puede constituir una comunidad", niega que sea necesario suponerlo como un hecho histórico, porque como tal, puntualiza, ni siquiera sería posible, y sostiene por el contrario que él tiene su realidad como "simple idea de la razón", en el sentido de que la idea del contrato original obliga a "todo legislador a hacer leyes como si ellas debiesen derivar de la voluntad común de todo un pueblo y de considerar a cada súbdito, en cuanto quiere ser ciudadano, como si él hubiese dado su consenso a tal voluntad".[81] En este sentido el contrato original desempeña su función real que es la de construir un principio de legitimación del poder, que, como todos los principios de legitimación (piénsese en el principio del origen divino del poder), no tiene necesidad de ser derivado de un hecho realmente sucedido para ser válido.

a) Según una opinión de los escritores de derecho público son necesarias dos convenciones sucesivas para dar origen a un Estado: el *pactum societatis*, en la que un cierto número de individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, y el *pactum subiectionis*, en la que los individuos reunidos de tal manera se someten a un poder común. El primer pacto transforma una "multitudo" en un "populus", el segundo un "populus" en una "civitas".

[81] Kant, *Scritti politici*, cit., p. 262.

Pufendorf y la tratadística de escuela siguen la opinión común (aceptada todavía a fines del siglo XVIII por Anselm Feuerbach en la pequeña obra juvenil *Anti-Hobbes*, de 1798).[82] Dice Pufendorf que cuando una multitud de individuos quiere proceder a la institución de un Estado, ante todo deben estipular entre ellos un pacto "con el cual manifiesten la voluntad de unirse en asociación perpetua" y luego en un segundo momento, después de haber deliberado sobre cuál deberá ser la forma de gobierno, monarquía, aristocracia o democracia, deben llegar a "un nuevo pacto para designar aquella persona o aquellas personas a las cuales deba ser confiado el gobierno de la asociación".[83]

Una de las innovaciones de Hobbes fue la de eliminar uno de los dos pactos: el *pactum unionis*, ideado por Hobbes, en el que cada uno de los individuos que componen una multitud cede a un tercero (sea éste una persona o una asamblea) el derecho que tiene, en el estado de naturaleza, de autogobernarse, con tal de que todos los demás hagan lo mismo, que es al mismo tiempo un pacto de asociación y un pacto de sujeción: un pacto de asociación

[82] P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes oder Ueber die Grenzen der höschsten Gewalt und das Zwangsrecht der Bürger gegen den Oberherrn*, Erfurt Henning, 1798; trad. it. a cargo de M.A. Cattaneo, Milán, Giuffré, 1972, los pasajes relativos a los dos pactos se encuentran en pp. 26 y 29. Para un comentario ulterior. cfr. M.A. Cattaneo, *Anselm Feuerbach filosofo e giurista*, Milán, Comunistá, 1970.

[83] Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, §§ 7 y 8; trad. cit., pp. 164 y 165.

porque los contrayentes son los individuos singulares entre ellos y no el *populus* por un lado y el futuro *princeps* por otro; un pacto de sujeción porque aquello sobre lo que los individuos se ponen de acuerdo es la institución de un poder común al que deciden someterse. Por lo demás ya en Hobbes se deja ver la diferencia, que estará llena de consecuencias, entre el pacto original de la forma democrática de gobierno y el de las otras formas de gobierno (aristocracia y monarquía). En un fragmento del *De cive* dice: "Un estado democrático no se constituye por pactos que median entre los individuos singulares por una parte y el pueblo por la otra, sino por pactos entre cada uno con todos los demás." [84] Esta idea queda confirmada ahí donde se dice que el estado aristocrático "se origina de la democracia" [85] y que el monárquico "deriva de la autoridad del pueblo en cuanto éste transfiere su derecho, es decir, el poder soberano a un individuo".[86] Estos fragmentos dejan entender claramente que mientras para las formas aristocrática y monárquica son necesarios los dos pactos (además del de asociación el de sujeción), o bien un pacto complejo constituido por un contrato social seguido por una entrega (Hobbes interpreta de esta manera en el *De cive* el pacto de unión); para la forma democrática basta un solo pacto, o sea el

[84] Hobbes, *De cive*, VII, 7, ed. cit., p. 182.

[85] *Op. cit.*, VII, 8; ed. cit. p. 182. Textualmente: "*Aristocratia* sive *curia optimatum* cum summo imperio, originem habet a *Democratia*, quae jus suum in illam trasfert."

[86] *Op. cit.*, VII, 11; ed. cit., p. 184.

pacto de asociación, porque una vez constituido el pueblo mediante el contrato social ya no es necesario un segundo pacto de sujeción, porque éste sería un pacto entre el mismo pueblo y por lo tanto perfectamente inútil. Pufendorf se había dado perfectamente cuenta de esta diferencia y de la dificultad que de ella deriva. Este autor había observado que con respecto a la forma de gobierno democrática "la estructura del segundo pacto no es muy clara porque se trata de las mismas personas que bajo dos aspectos diferentes mandan y obedecen". Pero la había resuelto observando que "aunque en los estados democráticos, este segundo pacto, por el cual el soberano y los súbditos intercambian expresamente una promesa sobre los respectivos deberes a cumplir, quizás no parezca tan necesario como en los otros tipos de estado, sin embargo se debe imaginar que haya intervenido por lo menos tácitamente".[87]

La reducción de los pactos a uno sólo está realizada completamente, si bien en forma menos explícita, en Spinoza: en forma menos explícita porque, a diferencia de Hobbes y también de Rousseau, como se verá dentro de poco, Spinoza no enuncia la fórmula del pacto y más bien en el *Tratado político*, que es su última obra y que permaneció inconclusa, no se detiene en el tema del contrato social (pero no lo excluye como le ha parecido a algunos; incluso por lo menos lo señala una vez en el § 13 del libro II,

[87] Pufendorf, *De iure naturae et gentium*, L. VII, cap. 2, § 8; trad. cit., pp. 165 y 166.

ahí donde dice que "si dos *se ponen de acuerdo* y unen sus fuerzas aumentan su potencia"). Pero es evidente que la forma de gobierno que le interesa es sólo la democrática. En el célebre capítulo XVI del *Tratado teológico-político,* en el cual expone por primera vez su teoría política, se limita a decir que cuando los hombres se dieron cuenta de que no podían continuar viviendo en el estado de naturaleza "debieron muy firmemente establecer y *convivir* entre ellos en regularlo todo de acuerdo al dictamen de la razón".[88] En el estado de naturaleza cada hombre (como, por lo demás, cada criatura) tiene tanto derecho como poder, en otras palabras, cada uno tiene derecho de hacer lo que esté en su poder hacer. Si Hobbes había dicho que en el estado de naturaleza cada hombre tiene derecho sobre todas las cosas ("ius in omnia"), Spinoza puntualiza correctamente que el hombre en el estado de naturaleza tiene derecho sobre todas las cosas que están en su poder ("ius in omnia quae potest"). Entonces, solamente Dios puede decirse que tiene derecho sobre todas las cosas desde el momento en que, siendo omnipotente, el derecho sobre todo lo que está en su poder coincide con el derecho sobre todo. Las consecuencias que derivan de esta condición natural del hombre no son diferentes de las previstas por Hobbes. La razón sugiere a cada hombre, para salir de este estado, ponerse de acuerdo con cualquier otro de manera que "cada uno transfiera todo su poder a la sociedad, la cual

[88] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., p. 380.

detentará de esta forma y por sí sola el derecho natural superior a todo, es decir, el supremo poder al que cada uno libremente o por temor a los castigos deberá obedecer".[89]

Por eso, tanto para Spinoza como para Hobbes, si bien con una motivación diferente que examinaré mejor más adelante, el pacto social consiste en un acuerdo para la constitución de un poder común. Lo que distingue a Spinoza de Hobbes es que, mientras para Hobbes el pacto de unión puede ser configurado como un contrato a favor de un tercero (como diría un jurista), para Spinoza, quien en este sentido anticipa claramente a Rousseau y al concepto típicamente rosseauniano de la libertad política como autonomía, el mismo pacto de unión prevé la transferencia del poder natural de cada uno a la colectividad de la que cada uno forma parte. De donde sigue que esta sociedad, "la cual se define como la unión de todos los hombres que tiene *collegialmente* pleno derecho a todo lo que está en su poder", puede ser llamada propiamente "democracia".[90] Hablando más adelante de la naturaleza del gobierno democrático que le parece "el natural, el más natural y el más adecuado para la libertad que la naturaleza permite a cada uno" (no se puede olvidar que por el contrario para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monarquía), lo define como aquel en el cual "ninguno transfiere a otro su derecho natural de manera tan definitiva de

[89] *Op. cit.*, p. 382.
[90] *Op. cit.*, p. 382.

no ser ya consultado, sino que lo da a la parte mayor de la entera sociedad de la que él es miembro",[91] concluyendo con una frase que enuncia el núcleo del pensamiento igualitario que posteriormente será de Rousseau: "Por este motivo todos continúan siendo iguales como eran en el anterior estado de naturaleza." [92] Rousseau encuentra la fórmula por la cual "cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes".[93]

En el fondo Rousseau no hace más que llevar a sus últimas consecuencias la doctrina esbozada por Hobbes, resaltada por Pufendorf y formulada por Spinoza, según la cual en la constitución del gobierno, cuando éste es el gobierno democrático, o sea, el gobierno del pueblo sobre el pueblo, basta un solo contrato, el contrato social. La institución del cuerpo político en el que Rousseau ve la transformación de muchos "yo" en el único "yo común" se da instantáneamente, ya que la asociación de cada uno con todos los demás y la sumisión de cada uno a todos son un único y mismo acto. El poder soberano despersonalizado en la voluntad general es el resultado de la forma especial en la que se presenta la asociación, que es al mismo tiempo unión de todos y sumisión de todos al todo. Rousseau, contrariamente a Pufendorf, y a su inmediato predecesor, el ginebrino Burlamaqui que tiene muy presente, niega explícitamente que para instituir el gobierno sea necesario un nuevo

[91] *Op. cit.*, p. 384.
[92] *Op. cit.*, L. I, caq. 8; ed. cit., p. 735.
[93] Rousseau *Il contratto sociale*, L. I, cap. 6; ed. p. 730.

pacto. En el capítulo VII de la III parte del *Contrato social*, titulado significativamente *La institución del gobierno no es un contrato*, explica que la institución del gobierno, o sea del poder ejecutivo, no se da mediante un contrato al menos por tres razones: a) porque la autoridad suprema no sólo no puede ser alienada sino además no puede ser modificada por la creación de un poder superior; b) porque un contrato del pueblo con esta o aquella persona sería un acto particular, y la voluntad general no puede expresarse sino en actos generales, o sea en leyes; c) porque los contrayentes estarían entre ellos en un estado de naturaleza, lo que discrepa con el estado civil una vez constituido. De aquí viene la conclusión definitiva: "No hay más que un contrato en el Estado, el de asociación y éste por sí solo excluye cualquier otro." [94] Mediante el contrato social nace con la voluntad general la soberanía, ya de por sí misma perfecta. Como la prerrogativa de la voluntad general es la de hacer las leyes, ésta establece con un acto soberano, con una ley que es un acto unilateral, quién deberá gobernar, o sea quién tendrá el título para ejercer el poder ejecutivo. Se puede observar la afinidad entre el pensamiento de Rousseau y el de Spinoza; pero a nadie debe escapar que mientras Spinoza habla hobbesianamente de "poder común", Rousseau habla del "yo común". Spinoza pone el acento en el resultado del pacto, en su aspecto obje-

[94] Rousseau, *Il contratto sociale*, L. III, cap. 16; ed. cit., p. 805.

tivo; Rousseau en el nuevo sujeto que de él deriva, en su aspecto subjetivo.

b) El objeto del contrato o de los contratos es la transferencia de todos o de algunos derechos que el hombre tiene en el estado de naturaleza, al Estado en donde el hombre natural se vuelve hombre civil o ciudadano. Las diversas teorías contractualistas se distinguen por la cantidad y la cualidad de los derechos naturales a los que el hombre renuncia para transferirlos al Estado, o sea si la renuncia y la sucesiva alienación sean más o menos totales. De todos los iusnaturalistas el que concibió la alienación más total fue Rousseau (de ahí la acusación que se le ha hecho de "democracia totalitaria"), quien precisamente inició el *Contrato social* polemizando con autores como Grocio que consideraron legítimo el acto por el cual un pueblo aliena la propia libertad. Pero el núcleo del pensamiento de Rousseau es la distinción entre la alienación a otros y la alienación a sí mismo: el hombre es libre solamente cuando obedece a la ley que él mismo se ha dado. En el estado de naturaleza el hombre no es libre (aunque sea feliz), porque no obedece a la ley sino a sus instintos; en la sociedad civil basada en la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque si bien obedece a las leyes, éstas no han sido establecidas por él sino por otros que están por encima de él. La única manera de hacer al hombre libre es que él actúe de acuerdo con las leyes y que éstas sean puestas por él mismo. La transferencia total de derechos naturales al cuerpo político constituido por la totalidad de los contrayentes debe servir a tal fin, es decir, a dar a todos los miembros de este cuerpo leyes en las que el hombre natural convertido en ciudadano reconozca la propia ley que él mismo se habría dado en el estado de naturaleza, si en este estado hubiese podido ejercer libremente su razón. En el momento en el que nace el ciudadano muere inmediatamente el hombre natural. No se entiende a Rousseau si no se comprende que a diferencia de todos los demás iusnaturalistas para los cuales el Estado tiene el objetivo de proteger al individuo, para este autor el cuerpo político que emana del contrato social tiene la tarea de transformarlo.

El ciudadano de Locke es pura y simplemente el hombre natural protegido; el ciudadano de Rousseau es otro hombre: "El paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de la que antes carecían." [95]

Aunque tradicionalmente ha sido considerado como teórico del absolutismo, Hobbes no sostiene la tesis de la renuncia total. Según Hobbes, para entrar en la sociedad civil el hombre renuncia a todo lo que hace indeseable el estado de naturaleza; más precisamente, a la igualdad de hecho que hace difícil la existencia aun de los más fuertes: el derecho a la libertad natural, es decir, el derecho a actuar

[95] *Op. cit.*, cap. 8; ed. cit., p. 735.

siguiendo no la razon sino las pasiones; el derecho a razonar por sí mismo, es decir el uso de la fuerza individual como derecho sobre todas las cosas, o sea a la posesión efectiva de todos los bienes de los que tiene la fuerza de apropiarse. El fin para el cual el hombre considera útil renunciar a todos estos bienes es la preservación del bien más importante, la vida, que en el estado de naturaleza se vuelve insegura por la falta de un poder común. Se comprende que el único derecho al que el hombre no renuncia, instituyendo el estado civil, es el derecho a la vida. En el momento en el que el Estado no es capaz de asegurar la vida de sus ciudadanos por ineptitud, o la amenaza él mismo por exceso de crueldad, el pacto es violado y el individuo retoma la libertad de defenderse como mejor le parezca.

Cuando Spinoza, después de haber explicado las razones por las cuales los individuos han decidido transferir su derecho sobre todo al Estado, afirma que "la suprema potestad" que de ello deriva "no está sujeta a ninguna ley, pero todos deben obedecerla en todo", y también que "si no queremos ser enemigos del poder constituido y actuar contra la razón que sugiere defenderlo con todas nuestras fuerzas, estamos obligados a ejecutar absolutamente todas las órdenes de la suprema autoridad, incluso en el caso de que ella imponga cosas absurdas",[96] parece repetir el tema típicamente hobbesiano de la obediencia absoluta. Pero no obstante las semejanzas literales, la lógica en la que se inspira el razonamiento de Spinoza es diferente de la de Hobbes: de acuerdo con éste los hombres salen del estado de naturaleza por razones de seguridad (la busqueda de la paz), según Spinoza por razones de potencia (como el derecho se extiende en la medida de la potencia: "cuando más son los que se constituyen en unidad tanto mayor es el derecho que todos juntos adquieren".)[97] El estado de naturaleza es un estado de mutuas impotencias y por lo tanto de inseguridad. Pero la potencia no es fin en sí misma y cuando se vuelve fin en sí misma el Estado se vuelve despótico. El verdadero fin del Estado no es la potencia sino la libertad. "Finis reipublicae libertas est."[98]

Si para Hobbes el fin del Estado es el de proporcionar seguridad a los hombres, para Spinoza es el de hacerlos libres, o sea de buscar la manera en que todo hombre pueda desarrollar al maximo su razón. La primera condición para que el fin del Estado se realice es que el hombre entrando en el Estado no renuncie al derecho de razonar: "Ninguno puede transferir a otros, ni puede ser obligado a su vez a ella, [...] la propia facultad de razonar libremente y de expresar su juicio en torno a cualquier cosa".[99] Por consiguiente también para Spinoza la renuncia a los derechos naturales no es total. Mientras según Hobbes, para el cual el fin del Estado es la paz, el

[96] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., pp. 382-383.

[97] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 15; ed. cit., p. 173

[98] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*; ed. cit., p. 482.

[99] *Op. cit.*, p. 480.

derecho irrenunciable es el derecho a la vida, según Spinoza, para el cual el fin del Estado es la libertad, el derecho irrenunciable es el derecho a pensar con su propia cabeza.

De acuerdo con la concepción de Locke la transferencia de derechos naturales es muy parcial. Lo que le falta al estado de naturaleza para ser un estado perfecto es, sobre todo, la presencia de un juez imparcial, o sea de una persona que pueda juzgar lo correcto o incorrecto sin ser parte en causa. Estando en el estado civil los individuos renuncian sustancialmente a un solo derecho, al derecho a hacerse justicia por sí mismos, y conservar todos los demás, ante todo el derecho de propiedad que ya nace perfecto en el estado de naturaleza, porque no depende del reconocimiento de los demás sino únicamente de un acto personal y natural como el trabajo. Más aún, el objetivo por el cual los individuos instruyen el estado civil es principalmente la tutela de la propiedad (que es entre otras cosas la garantía de la tutela de otro bien supremo que es la libertad personal). Si éste es el objetivo, de ello deriva que no solamente el derecho a la vida como para Hobbes, ni solamente el derecho a la libertad de opinión como para Spinoza, sino también y sobre todo el derecho de propiedad es un derecho irrenunciable. Locke dice precisamente al inicio del *Segundo ensayo*: "Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la

propiedad".[100] En síntesis se puede decir, si bien con una cierta simplificación, que, mientras los individuos de Hobbes y de Spinoza renuncian a todos los derechos excepto uno, los individuos de Locke renuncian a un solo derecho, o sea los conservan todos a exclusión de uno.[101]

[100] Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo ensayo, § 3; ed. cit., p. 238, Sobre el significado de "propiedad", en Locke, que unas veces designa la propiedad en sentido restringido, otras veces la suma de todos los derechos subjetivos naturales del individuo (como el mismo Locke dice expresamente en el § 123), me he dedicado con más amplitud en mi curso universitario, *Locke e il diritto naturale*, Turín, Giappichelli, 1963, pp. 217-128.

[101] Ya que hemos citado anteriormente a Burlamaqui, a propósito de Rousseau, considero de un cierto interés recordar su conclusión que "como la libertad civil [es decir la libertad que el hombre adquiere solamente en la sociedad civil] es mucho más importante que la libertad natural, tenemos el derecho de concluir que el estado civil que procura al hombre una tal libertad es de todos los estados del hombre el más razonable y consecuentemente el verdadero estado de naturaleza"; *Principes du droit de la nature et des gens*, que cito de la edición de Yverdon, 1768, vol. VI, p. 50. Tal conclusión representa el cambio de la tesis de Hobbes por la cual el estado civil es antitético al estado de naturaleza. Aquí por el contrario el estado civil termina por convertirse en el verdadero estado natural. La posición de Locke es intermedia entre las dos: el estado civil no anula el estado natural ni lo resuelve en sí mismo.

VII. LA SOCIEDAD CIVIL

LAS DIVERGENCIAS con respecto a las modalidades y al contenido del contrato social, y sobre todo estas últimas, repercuten en las variaciones en torno al tema de la sociedad civil. Estas variaciones pueden ser reagrupadas alrededor de estos tres problemas: a) si el poder soberano es absoluto a limitado; b) si es indivisible o divisible; c) si es irresistible o resistible. Las soluciones que se dan a los tres problemas están estrechamente vinculadas: quien piense en la clásica contraposición entre Hobbes y Locke no tardará en percatarse de que mientras para Hobbes el poder es irresistible, para Locke por el contrario es limitado, divisible y resistible.

a) Si por poder absoluto se entiende un poder sin límites a decir verdad ninguno de los escritores a los que me estoy refiriendo sostuvo jamás el carácter absoluto del poder. En este sentido poder absoluto solamente es el de Dios. En cambio se debe hacer otro discurso si se entiende por poder absoluto, como se debe entender, "legibus solutus". Que el soberano esté desligado de las leyes significa que él está desligado de las leyes civiles, o sea, de las leyes que él mismo tiene el poder de crear. Al respecto tanto Hobbes como Spinoza se declaran explícitamente a favor del poder absoluto. Lo mismo sucede con Rousseau: "Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma [...] el nombre de soberanía." [102] En esta acepción del término, también para Kant el poder del soberano es absoluto. Cuando él afirma que: "En el Estado el soberano tiene con respecto a sus súbditos solamente derechos y ningún deber (coactivo)",[103] quiere decir que el soberano, por cualquier cosa o violación de la ley que haga, no puede ser sometido a juicio. No puede ser sometido a juicio precisamente porque él no está obligado jurídicamente a respetar las leyes civiles. Que el poder soberano esté desligado de las leyes civiles no quiere decir que quede sin límites, sólo significa que los límites de su poder son límites no jurídicos (de derecho positivo) sino del hecho, o por lo menos son límites derivados de aquel derecho imperfecto, es decir no coercitivo, que es el derecho natural. (Para quien considera que no hay otro derecho que el derecho positivo en cuanto atribuye al derecho la conocida característica de la coercibilidad, los límites derivados del derecho natural, propiamente hablando, son también límites de hecho o por lo menos no se distinguen, respecto al poder de resistencia de los súbditos, de los límites de hecho).

Nadie mejor que Spinoza clarificó los términos

[102] Rousseau, *Il contratto sociale*, L. II, cap. IV; ed. cit., p. 744.
[103] Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 49 A; ed. cit., p. 506.

de la cuestión: "Si por ley se entiende el derecho civil [...] o sea si estas palabras son tomadas a la letra, no se puede decir que el Estado esté sujeto a las leyes o que pueda delinquir. En efecto, las reglas y los motivos de sujeción o de licencia que el Estado debe conservar para su propia garantía no son de derecho civil sino de derecho natural [...] y el Estado no está obligado sino por la propia razón por la cual el hombre de naturaleza también está obligado [...] a evitar suicidarse: deber que no implica sujeción sino denota la libertad de la naturaleza humana." [104] De estos límites naturales algunos dependen de la misma naturaleza de los sujetos a los que el Estado manda y en cuanto externos al Estado presentan una imposibilidad material: como ninguno puede hacer que una mesa coma hierba, así el Estado no puede obligar un hombre a volar. Otros mucho más importantes dependen de la misma naturaleza del Estado, es decir, presentan una imposibilidad racional (o moral). El Estado en cuanto ente racional sigue los dictámenes de la razón y está fuera de peligro de decretar su propia destrucción. La teoría del Estado de Spinoza más que una teoría del Estado absoluto es una teoría del Estado-potencia y un Estado es más potente en cuanto su potencia es más racional, es decir, obedece a los dictámenes de la razón. En cuanto los gobernadores abusan menos de su poder gobiernan dentro de los límites de la razón y así pueden contar con el consenso de los súbditos:

[104] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. IV, § 5; ed. cit., p. 206.

"Si el Estado no estuviese sujeto a alguna de las leyes o reglas gracias a las cuales es lo que es, no sería realidad natural sino una quimera." [105] Para conservar su autoridad, o sea, para continuar manteniendo la propia naturaleza el Estado no puede realizar alguna acción que haga disminuir el respeto de los súbditos y suscitar una revuelta: "Cuando el soberano mata y despoja a los súbditos, rapta a las jóvenes, etc., la sujeción se transforma en desprecio y consecuentemente el estado civil se convierte en estado de hostilidad." [106] La sanción por la violación de una ley natural, o de la razón, es a su vez un hecho natural, la disolución del Estado, de lo que nace un nuevo derecho que no es ya el derecho civil sino el derecho de guerra, que es el único derecho que rige en el estado de naturaleza. Como se ha visto a propósito de la irrenunciabilidad del derecho de razonar y de juzgar, otro límite del Estado deriva del hecho que éste debe regular, siguiendo su naturaleza, las acciones externas y no las internas: una de las razones adoptadas por Spinoza es que la libertad de pensamiento no es reprimible, es decir haga lo que haga el Estado no puede impedir a un individuo pensar en lo que piensa (solamente puede impedirle decirlo), y de cualquier manera no hay sanción de que disponga que pueda convencer a un filósofo a no creer en lo que cree (sólo puede transformarlo en un hipócrita). Dice Spinoza: "No entran en el derecho civil todas

[105] *Op. cit.*, cap. IV, § 4; ed. p. 204.
[106] *Op. cit.*, cap. IV, § 4, p. 205.

aquellas acciones a las que no se pueda inducir por la esperanza de premios o la amenaza de los castigos."[107]

Además de estos límites que pueden decirse necesarios en cuanto derivan de la naturaleza misma del Estado, o de razones objetivas, no hay autor que no reconozca límites provenientes de consideraciones de conveniencia o de oportunidad. Entre éstos los principales son aquellos que se refieren a la esfera de los intereses privados. Al respecto Hobbes escribe: "Las leyes no han sido ideadas para reprimir la iniciativa individual sino para disciplinarla, como la naturaleza ha dispuesto las riberas de los ríos no para detener su curso sino para dirigirlo." [108] Igualmente Rousseau afirma: "Tan pronto como el cuerpo soberano lo exija, el ciudadano está en el deber de prestar al Estado sus servicios; mas éste, por su parte, no puede recargarles con ninguna cadena que sea inútil a la comunidad." [109]

b) Aunque los partidiarios de la indivisibilidad del poder soberano como Hobbes y Rousseau, y los partidarios de la división de poderes como Locke, Montesquieu y Kant, comúnmente sean puestos frente a frente como representantes de dos teorías opuestas, la contraposición, mirando las cosas con la agudeza que la complejidad de la materia requiere, no es tan evidente como parece o como se piensa. La verdad es que la "división" que los partidarios de la indivi-

[107] *Op. cit.*, cap. III, § 8; ed. cit., p. 190.
[108] Hobbes, *De cive*, XIII, 15; ed. cit., p. 260.
[109] Rousseau, *Il contratto sociale*, L. II, cap. 4; ed. cit., p. 744.

sibilidad condenan no tiene nada que ver con la "división" que los adversarios sostienen y viceversa: la concentración que éstos combaten no corresponde a la unidad que los otros defienden. Cuando Hobbes sostiene que el poder soberano debe ser indivisible y condena como teoría sediciosa la tesis contraria, lo que él rechaza es la teoría del gobierno mixto, o sea, la teoría que afirma que el gobierno óptimo es aquel en el cual el poder soberano está distribuido entre órganos diferentes que colaboran entre ellos, donde cada uno representa los tres diversos principios de todo régimen (el monarca, los notables, el pueblo). Cuando Locke sostiene la teoría de la división de poderes lo que él acepta no es de ninguna manera la teoría del gobierno mixto, sino la teoría según la cual los tres poderes mediante los que se ejerce el poder soberano, los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (pero, en realidad, los poderes que sobre todo Locke tiene presentes son solamente dos, el legislativo y el ejecutivo), deben ser desempeñados por órganos diferentes. Desde el punto de vista de la unidad que preocupa a Hobbes, el Estado que tiene en mente Locke no es menos unitario que el Estado hobbesiano; es verdad que el poder ejecutivo y el poder legislativo son asignados a dos órganos diferentes, al parlamento y al rey respectivamente; pero es igualmente verdad que el poder supremo es uno solo y éste es el poder legislativo, y que el poder ejecutivo debe quedar subordinado al primero: "Siempre y en todo caso, el poder legislativo es el poder supremo mientras subsiste el gobierno, porque quien puede imponer

leyes a otro, forzosamente ha de ser superior suyo;" [110] y en otra parte: "El poder ejecutivo que está confiado a una persona que no tiene participación en el legislativo, se halla subordinado claramente a este último y es responsable ante él, pudiendo ser transferido y desplazado a voluntad." [111]

Sólo tomando en cuenta esta falta de correspondencia entre los dos conceptos de división y de indivisibilidad del poder soberano, de los cuales uno se refiere a la división de los órganos (rey, cámara de pares y cámara de los comunes) y otro a la división de funciones (legislativa, ejecutiva y judicial), se puede entender la aparente paradoja del *Contrato social,* en el que Rousseau sostiene al mismo tiempo la tesis de la indivisibilidad de la soberanía, como Hobbes y la tesis de la división del poder legislativo y del poder ejecutivo, y además la subordinación del segundo al primero, como Locke.[112] De ninguna manera son incompatibles la indivisibilidad del poder soberano, por la que se entiende que aquel o aquellos que detentan el poder soberano no pueden dividirlo en partes diferentes e independientes, y la división del poder legislativo del ejecutivo, por la cual se considera deseable que las dos funciones sean ejer-

[110] Locke, *Two Treatises of Government,* Segundo ensayo § 150; ed. cit., p. 362.

[111] *Op. cit.,* § 152; ed. cit., p. 364.

[112] Por lo que respecta a la indivisibilidad de la soberanía, *Il contratto sociale,* libro II, cap. 2; ed. cit., p. 740. En cuanto a la separación entre el poder legislativo y el poder ejecutivo y la subordinación del segundo al primero, L. III, cap. 1; ed. cit., p. 767.

cidas de manera y por órganos diversos. Incluso la contraposición es menos evidente si se considera que de los dos males extremos a los que todo filosófo político mira con preocupación, la anarquía y el despotismo, la teoría de Hobbes de la indivisibilidad tiende a solucionar el primero, la teoría de Locke de la división tiende a evitar el segundo. Como ha sido observado en diversas ocasiones y de acuerdo con lo que se ha dicho poco antes, la paradoja de Rousseau consiste en el hecho de que con su teoría del contrato social ha creado una fórmula con la que tiende a salvar al mismo tiempo la unidad del Estado (por lo que se declara admirador de Hobbes) y la libertad de los individuos (por lo que ciertamente es un seguidor de Locke).

Kant convalida la tesis de que la separación de poderes es un remedio contra el despotismo. Este autor distingue, respecto a la manera de gobernar, dos formas de Estado, la república y el despotismo: la república está caracterizada por la separación del poder ejecutivo del poder legislativo. Como él afirma en el primer artículo definitivo para la paz perpetua que tiene el fin de realizar las condiciones de una paz estable entre los estados, esta paz exige que todo Estado tenga una constitución republicana. Pero Kant, subrayando la importancia de la separación de poderes, no pretende de ninguna manera amenazar la unidad del poder soberano que apreciaba tanto Hobbes. En una perfecta racionalización —tan perfecta que parece artificiosa— de la teoría de los tres poderes, Kant los considera al mismo tiempo: coordinados,

en el sentido de que se complementan el uno al otro; subordinados, en el sentido de que son dependientes el uno del otro, y unidos, en el sentido de que sólo su unidad permite al Estado alcanzar su fin esencial que es el de hacer justicia salvaguardando la libertad.[113] En otro fragmento que puede parecer no estar perfectamente de acuerdo con el anterior, Kant equipara los tres poderes a las tres proposiciones de un silogismo práctico donde la premisa mayor es la ley, la menor el mandato del ejecutivo, la conclusión la sentencia del juez: nada puede haber más unitario que un razonamiento silogístico.[114] De cualquier manera, valga lo que valga semejante analogía es una confirmación de que la teoría de la separación de poderes jamás pone en duda la unidad del poder soberano, como en cambio podía ponerla en duda la teoría del gobierno mixto que fue el principal blanco de Hobbes.

c) La primacía dada a uno de los dos males extremos, anarquía o despotismo, repercute también en la solución que los autores dan al problema de la obediencia, y de lo opuesto de la obediencia, la resistencia. Quien, como Hobbes, considera que el peor de los males es la anarquía, el mal que proviene de la conducta desordenada de los individuos, tiende a ponerse de la parte del príncipe cuyo poder considera irresistible, es decir, tal que frente a él el súbdito tiene únicamente el deber de obedecer. Quien en

[113] Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 48; ed. cit., p. 502.
[114] *Op. cit.*, § 45; ed. cit., p. 500.

cambio, como Locke, considera que el peor de los males es el despotismo, el mal que proviene de la conducta desordenada del soberano, tiende a ponerse de la parte del pueblo, al que atribuye en determinados casos el derecho de resistir a los mandatos del soberano, es decir, de no obedecer. Locke invoca expresamente la teoría de los dos males: "yo dejo al dictamen imparcial de la historia —dice él— si ha sido la opresión o ha sido la desobediencia la iniciadora del desorden".[115] Pero él ha reconocido que la historia da la razón a aquellos que consideran ser la causa más frecuente de disturbios, no la rebelión de los pueblos (los cuales son más propensos a la tolerancia que a la sedición), sino la prepotencia de los soberanos. Razón por la cual es necesario cuidarse no tanto de la primera, como hacen los partidarios de una férrea obediencia, como de la segunda y establecer cuáles son los casos en los que la obligación de obedecer desaparece. La misma teoría de los dos males es invocada, pero con un juicio de valor opuesto, por Spinoza, quien es partidario como Hobbes de la obediencia incondicional, o sea de la obediencia a las leyes incluso cuando al que se dirigen las considere inicuas. Spinoza argumenta: "Si el hombre razonable, por órdenes del Estado, debe hacer eventualmente algo que considere repugnante para la razón, este mal está ampliamente compensado por el bien que recibe del estado civil. Efectivamente también es una ley

[115] Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo ensayo, § 230; ed. cit., p. 426.

de la razón que de los dos males se prefiera el menor." [116]

Sin embargo, cuando se pasa de las declaraciones de principio al análisis de los hechos concretos, la alternativa, en este caso como en el caso del problema de los límites del poder soberano, aparece menos rígida; la situación es más compleja. Un teórico intransigente de la obediencia, como Spinoza reconoce, al igual que Locke, que: "los levantamientos, las guerras y el desprecio o la violación de las leyes no tanto son imputables a la malicia de los súbditos como a la mala disposición del gobierno".[117]

Ante todo conviene considerar que la divergencia entre los partidarios de la obediencia y los partidarios de la resistencia se refiere al ejemplo del tirano y no al del usurpador (ni a su semejante el conquistador): en caso de usurpación Hobbes no vacila en reconocer la desaparición de la obligación de obedecer, ya que aquel que se adueña del poder sin tener título debe ser considerado como un enemigo (un enemigo interno a diferencia del conquistador que es un enemigo externo), y frente al enemigo no hay otro derecho que el derecho de guerra (que rige en el estado de naturaleza).[118]

Por lo que respecta al ejemplo del mal gobierno (en el que se comprende el del tirano), la diferencia no está tanto entre quien admite y quien rechaza el

[116] Spinoza, *Tratatus politicus*, cap. III, § 6; ed. cit., pp. 188-189.

[117] *Op. cit.*, cap. V. § 2; ed. cit., p. 212.

[118] Hobbes, *De cive*, VII, 3; ed. cit., p. 178.

derecho de resistencia sino en la diversa manera de establecer en qué cosa consista el mal gobierno, es decir, el gobierno contra el cual se permite la desobediencia. En esta consideración se reencuentra el contraste respecto a la primacía dada a uno o a otro de los males extremos. Si para Locke, y en general para aquellos que combaten el despotismo, mal gobierno es el que abusa de poder y trata a sus súbditos como esclavos o niños y no como hombres racionales (es el caso clásico de la tiranía), para Hobbes y Spinoza, mal gobierno es aquel cuyo poder peca no por exceso sino por defecto, y que no garantizando de manera suficiente la seguridad de sus súbditos es incapaz de realizar la tarea fundamental de hacer cesar de la manera más absoluta el estado de naturaleza. Para Hobbes: "La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos".[119]

Spinoza, partiendo del principio según el cual el derecho es poder y que por lo tanto el derecho de mandar del Estado se extiende hasta donde llega su poder, deplora el Estado que "no habiendo previsto de manera adecuada la concordia" demuestra "no haber tomado plenamente las riendas del gobierno". Un Estado de este tipo en cuanto no ha logrado eliminar las causas del desorden "no se distingue gran cosa del estado de naturaleza en el que cada uno vive por su propia capacidad y en constante peligro de vida".[120]

[119] Hobbes, *Leviathan*, cap. XXI; ed. cit., p. 216.

[120] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. V, § 2; ed. cit., p. 213.

Por lo demás, las dos formas de mal gobierno tienen una característica esencial en común: son el reino del miedo, y el reino del miedo es lo contrario de la sociedad civil que nace para instaurar el reino de la paz y la seguridad. No por nada, de acuerdo con Locke, el Estado despótico es la prolongación del estado de naturaleza y para Spinoza "un pueblo libre se rige más en la esperanza que en el temor, mientras un pueblo subyugado, al contrario, vive más en el temor que en la esperanza".[121] (La relación entre despotismo y miedo será hecha célebre por Montesquieu con su teoría sobre el despotismo.)

El problema más difícil para una teoría racional, o que pretende ser racional, del Estado, es el de conciliar dos bienes a los que ninguno está dispuesto a renunciar y que son (como todos los bienes fundamentales) incompatibles: la obediencia y la libertad. Spinoza propone una solución que también será aceptada por Kant: deber de obediencia absoluta respecto a las acciones, derecho de libertad respecto al pensamiento. Entrando en el estado civil cada uno renuncia al derecho de *actuar* por su propio arbitrio, no al de *razonar* o de *juzgar*: "Mientras ninguno puede actuar contra el derecho de la potestad soberana, a cualquiera le está permitido, sin ofender al derecho, pensar y juzgar y por lo tanto también hablar contra su decreto, con tal de que hable o enseñe simplemente y sostenga lo que dice siguiendo la sola razón."[122]

[122] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, cap. xx; ed. cit., p. 483.

[121] *Op. cit.*, cap. v, § 6; ed. cit., p. 215.

Kant es extremadamente enérgico cuando afirma la obligación absoluta de obedecer a la ley y el negar cualquier derecho de resistencia, y se expresa al respecto con una dureza que frecuentemente le ha sido criticada. Él señala que si una ley pública es correcta, es decir, conforme al derecho también es irresistible, porque la resistencia a ella daría lugar, según una maxima universal, a la destrucción de toda constitución civil: "Contra el supremo legislador del Estado no puede haber ninguna oposición legítima de parte del pueblo, porque solamente gracias a la sumisión de todos a su voluntad universalmente legislativa es posible un estado jurídico, por lo tanto no puede ser admitido ningún derecho de *insurrección* (*seditio*), todavía menos de *rebelión* (*rebellio*) y mucho menos de atentados contra él como individuo (como monarca) *bajo pretexto de abuso de poder*, en su persona o en su vida (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*)."[123] Pero la obediencia no excluye la crítica y en consecuencia lo que es una condición es la libertad de opinión y de expresión. En el ensayo *Was ist Aufklärung* (*Qué cosa es el iluminismo*), 1784, depués de haber afirmado que para el iluminismo "no es necesaria otra cosa que la libertad y la más inofensiva de todas las libertades, aquella que hace uso público de la propia razón en todos los campos", elogia al príncipe que ha erigido

[123] Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, 49 A; ed. cit., p. 507.

máxima de su gobierno: "Razonen hasta donde quieran y sobre lo que quieran, pero obedezcan." [124]

Más allá de esta solución, que representa la quintaesencia del pensamiento liberal, no hay más que otras dos soluciones: la de Locke de la obediencia ya no absoluta sino relativa, o sea, condicionada al respeto por parte del soberano de los límites preestablecidos a su poder supremo, y la de Rousseau que reafirma el deber de obedecer absolutamente, pero al mismo tiempo sostiene que solamente en la obediencia absoluta, cuando se entiende por obediencia la sumisión a la ley que cada uno se ha dado dentro de la libertad (y también será la solución de Hegel por anti-rousseauniano que sea bajo tantos aspectos).

[124] Kant, *Scritti politici*; cit., p. 143.

VIII. EL ESTADO DE ACUERDO A LA RAZÓN

Es un resultado muy claro, y no tiene necesidad de ulteriores comentarios, que todas las variaciones del modelo tomadas en consideración (y no son todas las que se habrían podido indicar) sean el reflejo de diversas posiciones ideológicas y tengan en consecuencia relevantes implicaciones políticas. Lo que todavía debe ser aclarado es que entre la estructura de un modelo y su función ideológica no subsiste el paralelismo perfecto que se podría imaginar: el mismo modelo puede servir para sostener tesis políticas opuestas y la misma tesis política puede ser presentada con modelos diferentes. Se trata por lo demás del conocido problema de la relación compleja, lejos de ser simple y simplificable, entre la construcción de una teoría y su uso ideológico: relación que desanima o debería desanimar a los buscadores de correspondencias unívocas (tal teoría, tal ideología).

Si se selecciona como criterio para distinguir las posiciones políticas de los diversos autores la respuesta que hayan dado a la vieja y siempre nueva disputa en torno a la mejor forma de gobierno, se pueden distinguir de manera general tres posiciones, de acuerdo a la preferencia por el gobierno monárquico (Hobbes), democrático (Spinoza, Rousseau),

o al constitucional representativo (Locke, Kant). Es evidente la derivación de la construcción de Spinoza de la de Hobbes y ella no es de ninguna manera minimizable (como trata de hacer quien considera tener que evitar para el autor que aprecia la vergüenza de la "reductio ad Hobbesium"). Pero cuando ambos se preparan para dar una respuesta concreta a la pregunta sobre la mejor forma de gobierno (Hobbes en el capítulo x del *De cive,* Spinoza en los capítulos vi y xi del *Tratado político*), llegan a conclusiones opuestas: para Hobbes la mejor forma de gobierno es la monarquía, para Spinoza la democracia. Es bien conocido lo mucho que influyó el modelo de Hobbes en Rousseau; pero del modelo seleccionado como guía, Rousseau no trae las consecuencias políticas de Hobbes sino de Spinoza: la definición que Spinoza da de la democracia anticipa de manera sorprendente la fórmula de Rousseau: "[la democracia] se define como la unión de todos los hombres que colegiadamente tienen pleno derecho a todo lo que está en su poder." [125] Sin embargo, la construcción de Rousseau no es la de Hobbes ni la de Spinoza: la manera como representa la distinción entre poder legislativo y poder ejecutivo, como distinción entre la voluntad que delibera y dirige y la mano que actúa, es una neta derivación de Locke. Pero Rousseau sostiene la democracia directa, Locke defiende y racionaliza el régimen de la monarquía constitucional y representativa. No hay

[125] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus,* cap. xvi; ed. cit., p. 382.

necesidad de gastar muchas palabras sobre la relación Locke-Kant con respecto a la forma de gobierno: cuando Kant contrapone la república no a la monarquía sino al despotismo, tiene en mente el ideal de la monarquía constitucional y no ciertamente el de Spinoza y mucho menos el de Rousseau de la democracia, y más aún execra la democracia como la peor forma de gobierno. Aunque si se mira a los elementos específicos de la construcción no hay duda de que algunos de ellos, a mi parecer los más significativos —la teoría de la obediencia absoluta acompañada de la libertad de opinión—, lo acercan a Spinoza. Kant es mucho más estatista que Locke, no obstante la división de poderes, pero al mismo tiempo es menos democrático que Spinoza y naturalmente que Rousseau, al que está más próximo por su estatismo y del que ha derivado la idea del contrato original como fundamentos de legitimidad del poder y la misma fórmula de este contrato según la cual todos deponen su libertad externa para retomarla como miembros de un cuerpo común.[126]

La conclusión a la que se llega si no se mira a la solución dada al problema de la mejor forma de gobierno, sino a la ideología política manifestada por cada uno de los autores, es la siguiente: conservadora (Hobbes), liberal (Spinoza, Locke y Kant), revolucionaria (Rousseau). El significado ideológico de una teoría no depende de su estructura, sino del valor primario al que ella sirve: el orden, la paz

[126] Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre,* § 47; ed. cit., p. 502.

social, la seguridad, la libertad individual estrechamente vinculada a la propiedad, la igualdad social que no se realiza en la libertad individual sino en la libertad colectiva. La fórmula hobbesiana del pacto de unión desempeña una función conservadora en Hobbes, radical-revolucionaria en Rousseau, mientras que la misma ideología liberal acepta y utiliza para el mismo fin, en Spinoza-Kant y en Locke, dos soluciones opuestas respecto al problema de la obligación política (deber de obediencia o derecho de resistencia).

Sin embargo, más allá de las variaciones estructurales, dentro de los límites de un modelo único, y más allá de las divergencias ideológicas, todas las filosofías políticas que se incluyen en el ámbito del iusnaturalismo tienen, respecto a las que las anteceden y a las que las siguen, una característica distintiva común: la tentativa de construir una teoría racional del Estado. En las primeras páginas se ha insistido sobre el ambicioso proyecto de la llamada escuela del derecho natural, comenzando por Hobbes, de elaborar una ética, una ciencia del derecho, una política (a lo que se agrega al final también una economía), en suma una filosofía práctica demostrativa, es decir, apoyada en principios evidentes y deducida de estos principios de manera lógicamente rigurosa. Este proyecto culmina en la teoría del Estado no solamente porque el Estado, en general el derecho público, constituye la parte final de la teoría del derecho y era hasta entonces la parte menos desarrollada teóricamente, sino también porque es a la que los iusnaturalistas dieron mayor relevancia y que ha dejado tras de sí mayor huella, tanto así que el iusnaturalismo ha sido considerado generalmente como una corriente de filosofía política.

La expresión "teoría racional del Estado" tiene ante todo un significado metodológico sobre el que no se ha de insistir después de lo que se ha dicho en las páginas preliminares. A lo más es conveniente agregar que precisamente en la teoría del Estado se manifiesta más clara y coherentemente que en otras partes el propósito de Pufendorf consistente en separar el derecho de la teología. Construir racionalmente una teoría del Estado significa prescindir totalmente de cualquier argumento y por lo tanto de cualquier subsidio de carácter teológico a lo que siempre había recurrido la doctrina tradicional para explicar el origen de la sociedad humana en sus diversas formas. Esto quiere decir, en otras palabras, buscar la explicación y la justificación de un hecho puramente humano, como lo es el Estado, partiendo del estudio de la naturaleza humana: de las pasiones, de los instintos, de los apetitos, de los intereses que hacen del hombre un ser sociable-insociable, en suma, como diría Vico en señal de rechazo refiriéndose a Pufendorf, de los individuos "abandonados en este mundo sin cuidado y auxilio divinos".[127] Hobbes, y sobre su línea Spinoza, oponen a la teoría del Estado como "remedium peccati" la teoría del Estado como remedio a un hecho extremadamente humano, las pasiones, consideradas

[127] G. B. Vico, *La scienza nuova prima;* ed. cit., cpv. 18.

"no como vicios sino como propiedad de la naturaleza humana, de la misma manera que a la naturaleza de la atmósfera le corresponden el calor, el frío, la tempestad, el rayo y cosas semejantes".[128]

Con Locke, los economistas y Kant, los intereses tomarán el lugar de las pasiones como clave de la vida social; pero la antítesis interés individual-interés social, útil inmediato-útil mediato, jamás eliminará del todo la antítesis de la que parte la teoría racional del Estado pasiones —afectos— razón. Más aún, las dos antítesis se mezclan la una con la otra y difícilmente se distinguen donde el Estado aparece al mismo tiempo como el ente racional por excelencia y como el garante del interés colectivo, del útil mediato que es el "verdadero" útil como es sugerido precisamente por la recta razón. La hipótesis del estado de naturaleza y del consecuente contrato social hace desaparecer definitivamente la doctrina del "nulla potestas nisi a Deo", de la que Kant dará una justificación puramente racional. Él dice: la máxima no tiene otro objetivo que el de hacer entender que el origen del poder es inescrutable (pero si es así, la doctrina del origen divino del poder podrá ser tranquilamente sustituida por la doctrina que funda la legitimidad del poder únicamente en la tradición, como es la que defiende el contemporáneo de Kant, Edmund Burke, porque la tradición es inescrutable como la voluntad de Dios). La construcción racional del Estado corre paralela al proceso de secularización de la autoridad

[128] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 4; ed. cit., p. 152.

política y en general de la vida civil: no puede ser separada, aunque es difícil decir si sea un estímulo o una respuesta (probablemente sea una y otra cosa) de la profunda transformación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia por la que el Estado se vuelve siempre más independiente de la iglesia y la iglesia (desde el momento en que se derrumba el universalismo religioso y nacen las iglesias nacionales) se vuelve siempre más dependiente del Estado.

Por lo demás, cuando se habla de teoría racional del Estado a propósito del iusnaturalismo es necesario saber apreciar, además del significado metodológico, el significado teóricamente mucho más denso e históricamente mucho más relevante que se refiere a la naturaleza y al resultado de la construcción y que revela toda su importancia cuando el modelo vendrá agotándose en las diversas corrientes anti-iusnaturalistas. La idea se puede expresar con el menor número de palabras en los siguientes términos: la doctrina iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado sino también una teoría del Estado racional. Esto quiere decir que desemboca en una teoría de la racionalidad del Estado en cuanto construye el Estado como ente de razón por excelencia, en el que solamente el hombre realiza plenamente su naturaleza de ser racional. Si es verdad que para el hombre en cuanto criatura divina "extra ecclesiam nulla salus", es igualmente verdad que para el hombre en cuanto ser natural y racional no hay salvación "extra republicam".

Hobbes expresa este concepto, con su acostumbrada

élebre fragmento que casi puede ser tomado como el emblema de la elevación del Estado a sede de la vida racional: "Fuera del Estado es el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, bestialidad. En el Estado es el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia." [129] El mayor teórico del Estado racional es Spinoza: en el hombre son tan naturales las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones prevalecen sobre la razón; poco o nada puede la religión contra las pasiones. La religión tiene valor "en la agonía cuando las pasiones ya han sido vencidas por la enfermedad y el hombre queda reducido al extremo, o bien en los templos donde los hombres no establecen ninguna relación".[130] Sólo la unión de todos en un poder común, que con la esperanza de premios y con el temor de los castigos frene a los individuos proclives por naturaleza a seguir más bien el deseo desenfrenado que la razón, puede permitir al hombre conseguir de mejor manera el fin de la propia conservación que es el fin primordial prescrito por la razón; luego, en cuanto el Estado, y solamente el Estado, permite al hombre realizar la suprema ley de la razón, que es la ley de la propia conservación (de la "verdadera" utilidad), éste debe comportarse si quiere sobrevivir racionalmente, a diferencia de lo que sucede con los

[129] Hobbes, *De cive*, x, 1; ed. cit., p. 211.
[130] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. I, § 5; ed. cit., p. 153.

hombres en el estado de naturaleza, es decir, no siguiendo otros dictámenes que los de la sana razón. El individuo no delinque si en el estado de naturaleza no respeta la razón, en el Estado sí porque sólo el Estado racional logra conservar la potencia que constituye su naturaleza: un Estado irracional es impotente, y un estado impotente ya no es un Estado. El individuo puede encontrar refugio en el Estado. ¿Pero, y el Estado? El Estado es potente y por lo tanto autónomo o no es nada; pero para ser potente y autónomo debe seguir los dictámenes de la razón. El Estado-potencia es al mismo tiempo Estado-razón. Spinoza aprendió bien la lección del "agudísimo" y "sabio" Maquiavelo de quien es un admirador y la ha transformado en un fragmento de una de las más coherentes (y despiadadas) concepciones del hombre que jamás hayan sido ideadas. Las razones del Estado son a fin de cuentas las razones de la razón: la racionalización del Estado se convierte en la estatización de la razón y la teoría de la razón de Estado se vuelve la otra cara de la teoría del Estado racional.

Para Locke las leyes naturales son las mismas leyes de la razón; pero para observar las leyes de la razón son necesarios los seres racionales, o mejor dicho, son necesarias condiciones tales que permitan a un ser racional vivir racionalmente, es decir, de seguir los dictámenes de la razón. Estas condiciones no existen en el estado de naturaleza; solamente existen en la sociedad civil, la cual por lo tanto se viene configurando también en Locke como el único lugar en el que los hombres pueden tener la esperanza de

vivir de acuerdo con las leyes de la razón. Efectivamente las leyes civiles no son, no deberían ser, otra cosa que las mismas leyes naturales dotadas de poder coactivo para obligar aun a los que se resisten a respetarlas. Así pues, si los hombres quieren vivir en la medida de lo posible racionalmente deben entrar en la única sociedad donde las leyes naturales pueden transformarse en verdaderas y propias leyes, o sea, en normas de conducta no sólo formalmente válidas sino también de hecho eficaces: esta sociedad es el Estado. Para Kant la salida del estado de naturaleza y el ingreso en el estado civil ya no es solamente la consecuencia de un cálculo utilitario como ciertamente lo es para Hobbes, Spinoza y Locke, sino es un deber moral, no un imperativo hipotético, no una mera regla de prudencia ("Si quieres la paz entra en el estado civil"), sino es un imperativo categórico, un mandato de la razón práctica, un deber moral: "Del derecho privado en el estado de naturaleza brota ahora el postulado del derecho público: gracias a la relación de coexistencia que se establece inevitablemente entre tú y los demás hombres, debes salir del estado de naturaleza para entrar en un estado jurídico." [131] Esto quiere decir que al menos por lo que respecta a la vida de relación, las condiciones de existencia de la libertad externa, el Estado tiene un valor intrínseco absoluto (de ahí lo absoluto del poder soberano y de la obediencia que se le debe), no es un expediente, ni un remedio cuyo valor dependa

[131] Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, § 42; ed. cit., p. 493.

del valor del fin sino un ente moral (¡atención moral, no ético!). El individuo no es libre (refiriéndonos a la libertad externa) si no entra en el reino del derecho, pero el reino del derecho perfecto es aquel en el cual el derecho privado-natural es sometido al derecho público-positivo, en suma se trata de la sociedad civil. En una historia ideal de la humanidad como es aquella que va de la libertad salvaje del estado de naturaleza a la libertad frenada de la sociedad civil, la institución del Estado es un momento decisivo, al grado de construir una idea regulativa para el proyecto de la futura sociedad jurídica universal a la que tiende al hombre en su acercamiento gradual a una forma de existencia siempre más conforme a la razón.

El acto específico mediante el cual se realiza la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta producida por una voluntad racional como es precisamente la del Estado-razón. En cuanto general y abstracta la ley se distingue del decreto del príncipe, mediante el cual se manifiesta el arbitrio del soberano y se instituye una legislación de privilegio creadora de la desigualdad. En cuanto producto de una voluntad racional la ley se distingue de las costumbres, de las cosas consuetudinarias, de los usos transmitidos, a las que ha dado vida la simple fuerza de la tradición. Lo que caracteriza al Estado es precisamente el poder exclusivo de hacer leyes. Hobbes es contrario a la *common law* y no admite otro derecho que el que emana de la voluntad del soberano. El "gobierno civil" de Locke se funda en la primacía del poder legislativo, el cual "no es

solamente el poder supremo de la sociedad política, sino que permanece sacro e inmutable en las manos en las que la humanidad lo ha colocado".[132] Rousseau ubica en la voluntad general el órgano de creación de las leyes y en éstas, que son diferentes de los decretos del poder ejecutivo, la destrucción de todo privilegio y la gracia de la igualdad civil, ya que se dirigen siempre a la generalidad de los ciudadanos.

Como ha sido observado en muchas ocasiones uno de los aspectos del proceso de racionalización del Estado que es considerado (piénsese en Max Weber) como una característica fundamental de la formación del Estado moderno, es ante todo la reducción de toda forma de derecho a derecho estatal, con la consiguiente eliminación de todos los ordenamientos jurídicos inferiores o superiores al Estado, de manera que poco a poco se encuentran de frente solamente dos sujetos de derecho, los individuos, cuyo derecho es el derecho natural (que por otra parte es un derecho imperfecto) y el Estado cuyo derecho es el derecho positivo (que es el único derecho perfecto); en segundo lugar la reducción de toda posible forma de derecho estatal a derecho legislativo de lo que nacerá la (presunta) positivización del derecho natural que está constituida por las grandes codificaciones, especialmente por la napoleónica y que pretende, mediante la eliminación de la pluralidad de las fuentes del derecho, asegurar la certeza del derecho contra el arbitrio, la igualdad si bien sólo formal contra

[132] Locke, *Two treatises of Government*, Segundo ensayo, § 134; ed. cit., p. 346.

el privilegio, en síntesis el Estado de derecho contra toda forma de despotismo.

Tomando como punto de referencia las dos formas típicas de poder legítimo descritas por Max Weber, el poder tradicional y el poder legal-racional (la tercera, el poder carismático, es una forma excepcional y por su naturaleza transitoria) no se puede eludir la relevancia de la contribución que la filosofía política del iusnaturalismo ha dado a la crítica del poder tradicional y a la elaboración de la teoría del poder legal-racional. Cuando el iusnaturalismo entra en el cauce de la filosofía de las luces, de la que se convierte en el aspecto jurídico-político, entra en la antítesis pasión-razón, o mejor dicho, se agrega la antítesis costumbre-ley, donde el primer término representa el depósito siempre mejor aceptado y no ulteriormente acumulable de todo aquello que el hombre ha producido en la historia sin la ayuda de la razón. El poder tradicional está caracterizado: por la creencia en la santidad del jefe y por consiguiente en la atribución a éste de un poder arbitrario, no regulado por normas generales, que decide caso por caso (la justicia del kadi); por un ordenamiento jurídico compuesto en gran parte por normas consuetudinarias, transmitidas, emanadas y actualizadas por los jueces; por relaciones personales o de clientela entre el príncipe y sus funcionarios; por una concepción paternalista del poder que partiendo de la concepción de la familia como un Estado en pequeño llega a la concepción del Estado como una familia en grande. De todas las páginas anteriores resulta

claro que la filosofía política del iusnaturalismo expresa una teoría del poder que está en las antípodas de la teoría del poder tradicional y que contiene todos los principales elementos de la forma de poder que Weber llamó legal-racional: laicización del Estado y subordinación del príncipe a las leyes naturales que son las leyes de la razón; primacía de la ley sobre lo consuetudinario y sobre las normas creadas periódicamente por los jueces; relaciones impersonales, es decir, mediante la ley, entre el príncipe y los funcionarios de donde nace el Estado burocrático, y entre los funcionarios y los súbditos de donde nace el Estado de derecho, y en fin, concepción antipaternalista del poder estatal de la que Locke, adversario de Filmer, es el sintetizador, y Kant el que ve realizado el principio del iluminismo, definido como la edad en la que el hombre finalmente se convirtió en mayor de edad, en el Estado que tiene por objetivo ya no el de hacer felices a los súbditos sino el de hacerlos libres.

A diferencia del modelo aristotélico que va de círculos pequeños a círculos más grandes a través de una pluralidad de grados intermedios, el modelo iusnaturalista es, como se ha dicho, dicotómico: estado de naturaleza o sociedad civil. Lo que quiere decir tantos soberanos como son los individuos o un único soberano hecho por todos los individuos unidos en un solo cuerpo.

El Estado no como una familia en grande sino como un gran individuo del que son parte indivisible los pequeños individuos que le han dado vida:

piénsese en el cuadro de la portada del *Leviathán* en el cual se observa a un hombre gigantesco (con la corona en la cabeza y en las dos manos la espada y el báculo pastoral símbolo de los poderes) cuyo cuerpo está compuesto por muchos hombres pequeños. Rousseau expresa el mismo concepto definiendo el Estado como el "yo común" que es una imagen muy diferente de la del "padre común". Así pues, en la base de este modelo está por un lado una concepción individualista del Estado y por otro una concepción estatista que significa racionalización de la sociedad; los individuos sin Estado o el Estado compuesto por individuos. Entre los individuos y el Estado no hay lugar para entes intermedios. Y ésta también es una consecuencia de la simplificación radical de los términos del problema a que conduce inevitablemente una constitución que quiere ser racional y en cuanto tal sacrifica en nombre de la unidad las varias y diversas instituciones producidas por la irracionalidad de la historia; pero es al mismo tiempo el reflejo del proceso de concentración del poder que señala el desarrollo del Estado moderno. Una vez constituido el Estado cualquier otra forma de asociación, comprendida en esto la Iglesia, para no hablar de las corporaciones, de los partidos, de la misma familia o de las sociedades parciales, cesa de tener algún valor como ordenamiento jurídico autónomo. Hobbes dice que los partidos deben condenarse porque terminan por ser "un Estado en el Estado":[133] el Estado es

[133] Hobbes, *De cive*, XIII, 13; ed. cit., p. 257.

único y unitario o no es un Estado. Condena el gran número de corporaciones que "son como estados menores en el seno de uno más grande, como gusanos en las entrañas de un hombre natural".[134]

Con el árido lenguaje del discurso racional Spinoza formula con una lógica rigurosa la misma idea: "Ya que el derecho soberano se define por la potencia común de la multitud asociada es obvio que la potencia y el derecho del Estado disminuyen en razón del motivo que éste ofrece para constituir asociaciones." [135] De acuerdo con Rousseau: "Importa, pues, para tener una buena exposición de la voluntad general, que no existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar." [136]

[134] Hobbes, *Leviathan*, cap. XXIX; ed. cit., p. 327.
[135] Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. III, § 9; ed. cit., p. 192.
[136] Rousseau, *Il contrato sociale*, L. II, cap. 3; ed. cit., p. 743.

IX. EL FIN DEL IUSNATURALISMO

La idea del Estado-razón llega hasta Hegel, que lo define como "lo racional en sí y para sí". Pero Hegel también es el crítico más despiadado del iusnaturalismo: [137] el motivo por el que él habla cuando, desde el inicio de la *Filosofía del derecho,* anuncia el deseo de comprender el Estado como una cosa racional en sí no tiene nada que ver con la razón de los iusnaturalistas los cuales se dejaron seducir más por la idea de delinear el Estado como debería ser que por la tarea de entenderlo como es. Y efectivamente según Hegel no lo entendieron. La "sociedad civil" que ellos representaron partiendo del estado de naturaleza no es el Estado en su profunda realidad, es solamente un momento en el desarrollo del espíritu objetivo que no comienza en el estado de naturaleza para terminar en la sociedad civil, sino que comienza en la familia (Hegel retoma el modelo aristotélico) para terminar en el Estado *pasando a través de la sociedad civil,* es el momento que está en medio de la familia y del Estado y representa en la categoría de la eticidad el momento negativo, o sea la fase del desarrollo histórico en la que se da, por un lado, la disgregación de la unidad familiar comenzando

[137] He desarrollado este tema en el artículo "Hegel e il giusnaturalismo", *Rivista di Filosofia,* 1966, pp. 379-407.

por el "sistema de las necesidades" y, por otro lado, aún no se reconstruye mediante las primeras formas de organización social como la administración de la justicia (donde se detuvo Locke) y como la administración pública (donde se detuvieron los teóricos del Estado benefactor), la unidad sustancial y no solamente formal, orgánica, no solamente mecánica, ética y no solamente jurídica del Estado. Según Hegel a la sociedad civil de los iusnaturalistas le falta el carácter esencial de "totalidad orgánica" para ser un verdadero y propio Estado, un Estado real y no imaginario, un Estado así como es y no como debería ser. Los iusnaturalistas han imaginado la sociedad civil como una asociación voluntaria de individuos, mientras el Estado es la unidad orgánica de un pueblo. Han puesto en la base de esta asociación, confundiéndola erróneamente con el Estado, un contrato, es decir, un instituto del derecho privado que puede dar vida a formas de sociedades parciales en el estado de naturaleza, pero ciertamente no sirve para explicar y justificar el salto de la naturaleza a la historia, del momento inicial del derecho abstracto, donde solamente hay individuos en lucha por el mutuo reconocimiento, al momento final del Estado, que no debe su constitución al metahistórico arbitrio de los individuos singulares sino a la formación histórica concreta del "espíritu del pueblo". Si verdaderamente no fuese otra cosa que una asociación fundada con base en un acuerdo entre individuos guiados por la razón calculadora (que para Hegel es entendimiento y no razón), cada individuo debería considerarse libre

de retirarse de la asociación cuando menguara la convivencia y por lo tanto de destruir el Estado con las propias acciones, y no se explicaría cómo un Estado como éste, a merced de sus ciudadanos, pudiese tomar, como de hecho toma, el sacrificio de la vida de los mismos ciudadanos cuando está en juego la propia sobrevivencia.[138]

Con Hegel el modelo iusnaturalista llegó a su conclusión; pero la filosofía de Hegel no es solamente antítesis sino también síntesis. Todo lo que la filosofía política del iusnaturalismo ha creado no es excluido del sistema sino incluido y superado (lo mismo sucede con el conjunto de conceptos transmitidos a través del modelo aristotélico). La filosofía del derecho de Hegel no es una negación sino una sublimación de la concepción del Estado como momento positivo del desarrollo histórico, entendido como solución permanente y necesaria de los conflictos que agitan a los hombres en la lucha cotidiana por la propia conservación, como salida del hombre del seno de la naturaleza (para usar una célebre expresión kantiana) para entrar en una sociedad guiada por la razón, en suma como aquella esfera en la que la razón humana finalmente puede desarrollar su autoridad contra la prepotencia de los instintos. No se puede leer el fragmento en el que Hegel habla del Estado como Dios terrenal sin pensar en el Dios moral de Hobbes. La crítica de Hegel contra los iusnatu-

[138] Sobre este punto remito al lector a mi artículo "Diritto privato e diritto publico in Hegel", *Rivista di Filosofia*, octubre de 1977, pp. 3-29.

dado un juicio positivo del Estado, sino por no haberlo sabido fundar después de haberlo dado; ya no por no haber puesto el Estado por encima de los individuos, sino por no haberlo puesto bastante y consecuentemente por haber hecho de él un todo compuesto de partes, más que una totalidad que crea ella misma en sus propias entrañas las partes de que está compuesta; ya no por no haber comprendido la función racional del Estado, sino por haberse detenido a mitad del camino confundiendo la razón con el intelecto abstracto. En el fondo Hegel es un intérprete del mismo proceso histórico, la formación del Estado moderno, del que los iusnaturalistas siempre buscaron dar una reconstrucción racional, idealizándolo y por lo tanto, según Hegel, deformándolo.

El Estado de la restauración que él tiene de frente, un Estado que se reconstruyó después del trauma de la Revolución Francesa, es la continuación y la recomposición del mismo Estado que al inicio de la edad moderna impuso su unidad al mundo despedazado por las guerras religiosas.

La antítesis del modelo iusnaturalista no es la teoría del Estado hegeliano sino la teoría de la sociedad que nace al inicio del mismo siglo, ahí donde se abre camino la idea, comenzada por Saint-Simon, que Engels exalta como "el espíritu más universal de su época",[139] de que la verdadera revolución del tiempo no haya sido una revolución política como la Revolución Francesa, sino una revolución económica, o sea, aquella revolución que hizo nacer la "sociedad industrial", y que por lo tanto la solución de los problemas de la vida asociada no debe buscarse en el sistema político sino en el sistema social. Hegel pertenece al mismo movimiento de ideas de los escritores precedentes por lo que respecta a la filosofía de la historia que interpreta el progreso histórico como el paso de la sociedad natural al Estado y ve en el Estado la culminación, no superable, de este progreso. También su Estado surge como antítesis y antídoto, y por lo tanto como solución, como la única solución posible, de los conflictos que brotan debido a la lucha entre los intereses egoístas. Pero precisamente en la época de Hegel se abre camino una filosofía de la historia invertida que mira el progreso histórico en el movimiento contrario, en un movimiento que va del Estado a la sociedad sin Estado, que no ve en el Estado el gran mediador por encima de las partes, sino el instrumento de dominación de una parte sobre otra como ya lo había visto Rousseau, quien por lo demás se había jactado de encontrar una solución política y solamente política, ideando una forma original de Estado en que la autoridad absoluta del todo fuese la garantía de la libertad de todos; no el fin sino la perpetuación del estado de naturaleza. El *bellum omnium contra omnes,* que para Hobbes era la imagen de una condición original, o de algunos momentos excepcionales en que la unidad del Estado se disuelve en la anarquía de la guerra civil, o un dato permanente pero limitado a las relaciones

[139] F. Engels, *Antidühring,* en *Werke,* Dietz Verlag, vol. XX, p. 23.

entre los estados soberanos, para Marx se vuelve la imagen de la condición permanente de la sociedad capitalista caracterizada por la concurrencia económica.

De acuerdo con esta nueva filosofía de la historia ningún Estado, y mucho menos el Estado de la sociedad burguesa, ha suprimido el estado de naturaleza, porque el Estado en vez de ser el triunfo de la razón en la tierra, como creyó toda la filosofía política de Hobbes a Hegel, es el medio por el cual la clase económicamente dominante mantiene ese dominio. También para Locke un Estado despótico no era una sociedad civil sino la recaída en el estado de naturaleza. Si todo Estado, por su misma esencia, es un estado despótico, es una dictadura de una clase sobre otra, o sea, una forma de convivencia en la que el estado de naturaleza en vez de ser suprimido es conservado y exaltado, consecuentemente, para salir del estado de naturaleza ya no es necesario instituir el Estado sino destruirlo. De esta manera el modelo iusnaturalista es completamente modificado porque la gran dicotomía sociedad-Estado permanece; pero el uso axiológico que de ella hacen los teóricos del Estado y los teóricos del anti-Estado, es opuesto.

Es una pregunta a la que es difícil responder y que de cualquier manera sale de nuestro tema: cuál de las dos filosofías de la historia, la que va de Hobbes a Hegel, que ve en el Estado el momento culminante de la vida colectiva, o la que comenzando con Saint-Simon, pasando a través del socialismo utópico

y el socialismo científico, manifestada abiertamente en las diversas formas de anarquismo, prevé y proyecta como fin último de la historia la destrucción del Estado, haya interpretado mejor el curso de la historia del último siglo.

Segunda Parte

EL MODELO HEGELIANO-MARXIANO

MICHELANGELO BOVERO

I. DOS MODELOS DICOTÓMICOS

Así como ha sido reconocida, estudiando la historia de la filosofía política moderna, la preponderancia de un cierto modelo teórico, llamado modelo hobbesiano por el nombre de su fundador, o también modelo iusnaturalista —ya que, de Hobbes a Kant y al primer Fichte fue utilizado por los representantes más importantes de la escuela del derecho natural, que son todos o casi todos los mayores escritores políticos de los siglos XVII y XVIII— modelo que consiste en un sistema de conceptos relativamente simples, reducible a la gran dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil, y cuya estructura formal junto con los elementos fundamentales permanece constante por encima de las profundas variaciones de contenido introducidas por los filósofos específicos; [1] de la misma manera creo que es posible encontrar en la dicotomía sociedad civil-estado político el núcleo de un

[1] Además del ensayo comprendido en este volumen también me refiero a un ensayo anterior de Norberto Bobbio denominado también *Il modello giusnaturalistico* y presentado como ponencia en el III Congreso Internacional de Historia del Derecho, el 26 de abril de 1973. Primero se publicó en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1973, pp. 603-22, y después en las actas de este Congreso: *La formazione storica del diritto moderno in Europa*, Florencia, L. Olschki, 1977, vol. I, pp. 73-93.

unitario, y hasta hoy utilizado de manera predominante para interpretar la estructura de las formaciones sociales contemporáneas, que denominaré modelo hegeliano-marxiano.

No hablo simplemente de modelo hegeliano, porque tal dicotomía está lejos de agotar el conjunto de los conceptos fundamentales utilizados por Hegel para delinear la arquitectura del "Espíritu objetivo": [2] y también porque esta pareja conceptual no se presenta propiamente en forma de dicotomía en un pensamiento como el hegeliano, que procede siempre por tercias. Y no hablo simplemente de modelo marxiano, porque Marx ciertamente expuso esta dicotomía como tal, pero tomándola precisamente por extrapolación de la hegeliana *Filosofía del derecho*; y también porque más allá de los primeros escritos juveniles, en la obra de Marx no se encuentran más que señalamientos dispersos y fragmentarios sobre el problema indicado por la gran antítesis: señalamientos en los cuales difícilmente podría reconocerse una construcción que tenga valor de modelo, si no es mediante comparaciones y referencias a los primeros escritos y, con ellos, necesariamente a la obra hegeliana.

Se trata de un modelo reconstruido a pasos y *a posteriori*; pero no creo que esto sea sin fundamento: en primer lugar, porque si tan sólo se observa con atención la insistencia de Hegel en distinguir y contraponer la esfera de la sociedad civil a la del Estado,[3] se percibe ya que esta pareja de conceptos, parcial respecto al sistema del espíritu objetivo, adquiere el valor de un modelo "emergente" de él y en el cual se condensa por decirlo así, el problema específico de la sociedad moderna; en segundo lugar, porque este modelo emergente del sistema hegeliano constituye como tal el punto de partida de la reflexión de Marx, antes del encuentro con la economía política, y constituye también su punto de referencia constante, toda vez que en la obra madura la crítica de la economía o la investigación histórica hacen referencia a la constitución de una teoría de la política.

Si se quiere tomar como primera aproximación la idea más general, y por el momento genérica, comprendida en tal modelo hegeliano-marxiano, se puede decir que este modelo interpreta la realidad de las formaciones sociales modernas sobre la base de la contraposición fundamental entre una esfera social contradictoria y una esfera política en la que las contradicciones se median; o bien, con una fórmula

[2] Mientras la otra dicotomía, estado de naturaleza-sociedad civil, comprende las categorías esenciales de la sección del sistema hobbesiano titulada *De cive* (como es sabido, la anteceden las secciones tituladas *De corpore* y *De homine*) que corresponde idealmente a la sección del sistema hegeliano dedicada al Espíritu objetivo.

[3] Indico, sin deseos de generalizar, sólo en las *Grundlinien der philosophie des Rechts*, los parágrafos 181, 257, 258, 260, 263, 265, 288, 289, 303, 320, con los numerosos señalamientos y anotaciones relativos. En el presente escrito las citas son de la traducción italiana de Messineo (indicada con la sigla FD seguida del número del parágrafo y, cuando es oportuno, de A para la anotación y Z para el señalamiento); sin embargo, de esta edición me separo en diversos lugares.

puede decir que tal modelo expresa la separación real, moderna, entre la escisión social y la recomposición política. Al nivel de esta idea genérica el modelo hegeliano-marxiano muestra inmediatamente una sorprendente y no extrínseca semejanza con el hobbesiano, en el cual a una condición inicial de contrastes y conflictos potenciales o efectivos, indicada en la noción de *status naturae,* es contrapuesta una condición en la que los contrastes son superados gracias a la unificación política, que viene del establecimiento del poder común y con ello de la *societas civilis.* ¿Tiene sentido esta homología en la estructura formal de los dos modelos, ambos constituidos por dos términos fundamentales, el primero de los cuales presenta la instancia de la escisión social, y el segundo la instancia de la unidad política?

Con todas las reservas del caso, debido al alto grado de abstracción, creo que la respuesta quede ser afirmativa. Cada uno de los modelos dicotómicos ciertamente tiene términos propios, que no son identificables inmediatamente con los del otro, y avanza a través del tejido de relaciones conceptuales instituidas entre sus términos, un principio específico de interpretación de la realidad, o sea, se presenta como un modo determinado e irremovible de formular el problema social real que asume como objeto propio. Pero el hecho de que ambos obedezcan a una lógica dicotómica, y que las instancias de los miembros de una y otra dicotomía sean homólogas, puede ser entendido como indicio de una problemática común y

en última instancia de la pertenencia a una misma época. En otras palabras, entre los dos modelos la comparación es posible, y el contraste significativo, precisamente porque estas diferentes y, por ciertos aspectos, opuestas teorías de lo político, nacen en el terreno de una misma realidad problemática, si bien con diversos grados de desarrollo y de madurez. Es el problema que se abre con el ocaso de la sociedad tradicional (para decirlo en términos weberianos), con la disolución de los vínculos orgánicos (para decirlo en términos de Tönnies) y de las relaciones de dependencia personales que constituían las formaciones premodernas en unidad. Un problema que tiene su principio en el dato irreducible de la "libertad subjetiva", o independencia personal, entendida por Hegel como la que señala la diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno: [4] de modo que la edad moderna se presenta inmediatamente como la edad del individuo y el contraste entre lo

[4] *Cfr.* Por ejemplo FD 262 Z y 273 Z. También para Marx la afirmación y universalización de la independencia personal en general señala el paso al tipo moderno de organización social. En los *Grundrisse der Kritik der polischen Oekonomie,* Berlín, Diez Verl., 1953; trad. it. de E. Grillo, Florencia, La Nuova Italia, vol. 2, 1968-70; de ahora en adelante será citado como *Grundrisse,* con el número de la página de la edición alemana, indicado al margen en la traducción italiana; en la p. 75 se lee: "Las relaciones de dependencia personal (al inicio sobre una base completamente natural) son las primeras formas sociales... La independencia personal basada en la dependencia material es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de intercambio social general, un sistema de relaciones universales."

singular y lo colectivo, o sea, para hacer referencia a los momentos esenciales en los que Hobbes subdividió el *De cive,* del contraste entre *Libertas* y *Potestas.*[5] El problema de una época en la cual la instancia de la libertad se traduce en la creación de un poder que de alguna manera es instituido por los supuestos sujetos implicados. Se trata de una época en la cual la autonomía se transforma incesantemente en heteronomía, y siempre de nuevo se busca, por diversas vías, la manera de transformar ésta en aquélla.

En sus términos genéricos —que son precisamente términos históricos— es el problema de una edad que todavía es nuestra, por lo menos hasta que, con el ocaso de la división social por rangos y de la dependencia personal, después de lo cual se ha vuelto formalmente posible el discurso sobre los derechos del hombre, no se dé la abolición del gobierno sobre los hombres, por cualquier cosa que ésta signifique en términos positivos.

[5] Verdaderamente las secciones fundamentales del *De cive* son tres: pero con la última, *Religio,* se indica el problema de la comunidad religiosa, que de acuerdo con el diseño hobbesiano debe confluir bajo la *Potestas* civil.

II. EL "MODELO HEGELIANO-MARXIANO"

El objeto del presente trabajo es el modelo hegeliano-marxiano en cuanto tal, o sea, es el esquema conceptual sociedad civil-Estado político en la identidad *formal* que éste presenta en la lectura de los textos hegelianos y marxianos. Su objetivo, o pretensión, es ofrecer una oportunidad para redescubrir y reflexionar sobre algunos significados básicos del nexo sociedad-Estado el cual, por haber pasado desde hace tiempo al lenguaje común y ser dado frecuentemente como algo ya sabido, igualmente con frecuencia, para decirlo con palabras de Hegel, "precisamente por sabido, no es conocido".[6] El método seleccionado para penetrar en el objeto y acercarse al objetivo es la comparación articulada en varios niveles entre el modelo hegeliano-marxiano y el hobbesiano, bajo la convicción de que, expuesto en hipótesis el *genus proximum,* o sea el terreno común sobre el que se vinculan ambos modelos, en el problema de la escisión social de la edad moderna, los significados básicos a los que se ha hecho referencia pueden resaltar de esta comparación por *differentia specifica.*

[6] *Phänomenologie des Geistes,* trad. it. de E. de Negri, Florencia, La Nuova Italia, 1967, (4), vol. I, p. 25. Trad. esp. FCE, México, 1981.

Pero la consideración de Hegel y Marx en una única *species* y el mismo uso de la fórmula "modelo hegeliano-marxiano", pueden hacer pensar que el análisis se mueva en una lectura en la que se haya desvanecido, si no anulado, toda distancia entre Hegel y Marx. Por ello es oportuno advertir inmediatamente que subrayar en las concepciones hegeliana y marxiana la identidad *formal* del esquema sociedad civil-Estado no significa de ningún modo suponer una identidad *sustancial* entre la manera hegeliana y la marxiana de entender la estructura de la formación social moderna. Si así fuese, valdría con justicia la acusación de "marxificar" a Hegel o de "hegelizar" a Marx,[7] y no sería cosa extraña dado que tales operaciones están muy difundidas. Incluso ellas presentan un gran número de variantes: cuyos tipos clásicos, por decirlo así, llevan a ver en Marx un simple heredero o continuador de Hegel, a cuya "dialéctica de lo humano" habría agregado solamente una mayor atención a lo concreto, un cierto bagaje de conocimiento en materia económica y una buena dosis de profetismo revolucionario; imposibilitado para volverse un Marx por la desgraciada condición del "atraso alemán" y/o por las preferencias personales conservadoras. Los dos tipos de identificación, aquel por el cual Marx sustancialmente está todo en Hegel y aquel por el cual Hegel sustancialmente es todo marxiano, son

[7] Uso a propósito expresiones semejantes a las utilizadas por Norberto Bobbio en el conocido ensayo polémico *Esiste una dottrina marxistica dello Stato?*, en *Quale socialismo?*, Turín, Einaudi, 1976. Véase la p. 28.

por demás contrabalanceados en el panorama de la crítica, por la posición igual y contraria de aquellos que se dedican a demostrar que lo que dijo Marx es todo lo opuesto de lo que dijo Hegel, y viceversa, o de aquellos que se limitan simplemente a afirmar una absoluta extrañeza entre las dos concepciones, como si en realidad se tratase de mundos y de lenguajes diferentes.

A mí me parece incuestionable que entre Hegel y Marx haya un vínculo y también una continuidad: Marx no sólo comienza sino continúa pensando dentro de las categorías hegelianas aunque les dé diferentes significados y con ellas desarrolle una concepción ciertamente innovadora. Para convencerse de ello es suficiente una lectura rápida de los *Grundrisse*.[8] Pero precisamente esta continuidad no se resuelve en una identidad o en una semejanza sustancial, sino más bien en una distancia que bajo ciertos aspectos no podría ser mayor. Y sin embargo la distancia entre Hegel y Marx no es inconfrontable con la que divide, por ejemplo, un Hobbes de un Locke, o un Spinoza

[8] Aquí no me refiero a las categorías propiamente "lógicas", cuya derivación de la lógica hegeliana es evidente (para dar un solo ejemplo, un poco extrínseco pero evidente, véase el esquema de la p. 186 de los *Grundrisse*, donde la materia del argumento "Capital", ciertamente no-hegeliano, es ordenada con base en los momentos hegelianos del concepto), sino a las mismas categorías que Marx utiliza para interpretar aspectos relevantes de la estructura económicosocial, de la política y de la historia. Véase el compendio de estudios y reflexiones que está en las *Forme precedenti la produzione capitalista* (*Grundrisse*, pp. 375-413) plagado de esquemas conceptuales hegelianos.

de un [illegible] como para Hobbes y Locke, Spinoza y Kant y muchos otros es posible reconstruir un esquema conceptual unitario que no excluye las diferencias que separan las concepciones específicas de la sociedad y del Estado, y que incluso éstas se presentan con todo su significado precisamente sobre el fondo de un modelo común; de la misma manera, para Hegel y Marx, es posible reconstruir un modelo categórico formalmente idéntico que no perjudica, sino al contrario, creo, exalta la posibilidad de analizar en la línea correcta las grandes diferencias entre las dos concepciones.

Por lo demás es necesario agregar que la analogía con la relación encontrada entre las teorías de los autores iusnaturalistas, una relación de continuidad y de distancia, de identidad formal y variaciones en el contenido, puede esclarecer solamente un primer aspecto de la semejanza entre las concepciones hegeliana y marxista en el nexo sociedad-Estado: detenerse en esto implica efectivamente el riesgo de caer en una posición apriorísticamente reductiva. Por lo que concierne a los iusnaturalistas, efectivamente, corresponde al carácter unitario del modelo sociedad natural-sociedad civil también una filosofía política unitaria —por lo menos en sus fundamentos esenciales— en el curso de la cual son siempre reconducibles las variaciones conceptuales particulares; mientras que las variaciones que especifican la versión marxiana del modelo sociedad civil-Estado político con respecto a la versión hegeliana, si no transgreden la identidad formal de esta versión, sí en cambio se

reúnen en una concepción incompartible con los fundamentos de la filosofía política que Hegel expresaba mediante aquel modelo.

Ha sido eficazmente observado[9] que en relación con la tradición iusnaturalista, la filosofía política hegeliana se presenta al mismo tiempo como disolución y realización: disolución en cuanto critica y rechaza el modelo del que se sirven los iusnaturalistas como instrumento conceptual y lo sustituye por un sistema diferente de categorías, y sin embargo realización en cuanto con el nuevo modelo Hegel persigue el mismo objetivo de una justificación racional del Estado, por lo cual la filosofía política hegeliana sigue siendo una filosofía del Estado-razón, como lo era la iusnaturalista, aunque sea una filosofía diferente porque la racionalidad que Hegel atribuye al Estado es diferente. Quizás a propósito de Marx se podría decir, de igual manera, que su concepción de la relación sociedad-Estado se presenta en relación con la hegeliana como realización y disolución: realización en cuanto lleva a sus últimas consecuencias la distinción entre lo social y lo político teorizada por Hegel como elemento característico de la edad moderna, y disolución en cuanto a que resultado interpretativo al que el modelo conduce, modificado y realizado, es opuesto, resolviéndose no en la justificación, sino en la desmistificación racional del Estado; de ahí que la concepción marxiana se presente como una teoría negativa de la política. Por ello se arriesgaría en pro-

9 *Cfr.* N. Bobbio, "Hegel e il giusnaturalismo", *Rivista di Filosofia*, 1966, pp. 379-407.

porcionar una imagen hegelizada de Marx si la distancia entre las dos concepciones se indicara solamente con la figura de las llamadas "variaciones" y no también con la figura de la "transformación".[10] No me refiero tanto a la famosa "transformación de la dialéctica"; aquí quiero decir que la transformación en Marx, repecto a Hegel, es el cambio de enfoque con el cual se lee el modelo, y tal enfoque instituye una relación tal entre los términos de este modelo, que de ello resulta el sentido general de la entera concepción de la estructura social moderna: una concepción que muestra la verdad profana del Estado, "Dios, terrenal", de Hegel en el Estado como continuación del derecho del más fuerte, y que abre la posibilidad de pensar como condición racional futura de la humanidad en una sociedad sin Estado "político".

Llegados a este punto es necesario ver si, en la tentativa de evitar que la afirmación de la identidad formal del modelo y por lo tanto del origen hegeliano de las categorías marxistas que pudiese llevar a una "hegelización" de Marx, no se haya caído inconscientemente en el error opuesto de "marxificar" a Hegel. Y se deberá reconocer que por lo menos hay un aspecto —que ya se ha señalado— por el cual designar como "hegeliano-marxiano" un modelo que se resuelve en la dicotomía sociedad civil-Estado político representa una reducción de la teoría hegeliana en términos marxianos. No hay duda de que el interés de la crítica por el tratamiento hegeliano de la sociedad civil en ciertas maneras no sólo haya sido propiciado, sino también orientado, por el tipo de enfoque, y condicionado en sus resultados interpretativos por las referencias a ella que se encuentran en la obra de Marx, sobre todo en el muy citado *Prefacio* del 59 a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Y, todavía más, que el estudio de los escritos juveniles de Marx, donde el problema de la formación social moderna es tratado explícitamente en los términos de la dicotomía sociedad civil-Estado político (pero la dicotomía regresa también en los escritos de la madurez), haya llevado a centrar la atención en la relación correspondiente en la obra de Hegel. Esta especie de mediación marxiana ha funcionado en la mayoría de las ocasiones como lente deformante, a través del cual la sociedad civil de Hegel es identificada con el "sistema de las necesidades", que es solamente su momento inicial, perdiendo así de vista que ella tiene ya una estructura jurídico-administrativa propia,[11] y la relación general instituida por Hegel entre sociedad y Estado es mezclada y confundida con la conexión particular entre el tejido de las relaciones económicas y la regulación político-jurídica

[10] Naturalmente entre "variaciones" y "transformación" hay una estrecha relación: más aún la transformación, en mi opinión, resulta necesaria por la naturaleza de las variantes, si queremos llamarlas así, que Marx introduce en los conceptos hegelianos. Pero en esta sede a tal cuestión se podrán hacer pocos señalamientos.

[11] Hegel incluso habla tanto de "constitución jurídica" y de "constitución en particular" (FD 157 y 265), que se podría confundirla con la verdadera y propia constitución, la "constitución política" o constitución del Estado.

de éstas, que en Hegel es un asunto completamente interno de la sociedad civil. Pero el punto es: cuando incluso no se incurra en tales errores de reducción ¿no es ya de por sí arbitrariamente reductivo, en relación a la filosofía práctica hegeliana, limitar el análisis a la relación sociedad civil-Estado?

En efecto, en los *Lineamientos de filosofía del derecho,* que contienen la teoría hegeliana más desarrollada de la práctica, o del Espíritu objetivo,[12] estas categorías representan solamente dos de los tres momentos de la última sección, intitulada "ética" y es dedicada al análisis de las estructuras de la convivencia social: aislar tales momentos significa borrar del estudio de las estructuras colectivas, o sea de la dimensión de la ética, la familia, y del análisis del Espíritu objetivo en su conjunto, la entera dimensión individual, que Hegel toca en las dos secciones iniciales intituladas respectivamente "derecho abstracto" y "moralidad". De ninguna manera se puede negar que se trate de una reducción y tampoco que ésta se presente como "marxificación". Pero se puede aducir

[12] M. Riedel ha mostrado (*Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1969; trad. it. de E. Tota con el título *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1975, cap. I, "Spirito oggettivo e filosofia practica") la forma en que Hegel, utilizando el concepto de Espíritu objetivo, supere "los principios y las formas sistemáticas tradicionales de la filosofía práctica" (p. 12). Si todavía aquí indico la teoría hegeliana del Espíritu con el nombre de filosofía práctica es porque bajo el nuevo título Hegel reordena conceptos y contenidos ya comprendidos en el viejo título por toda la tradición, con la que precisamente busco comparar la teoría hegeliana.

algún argumento en su defensa, tratando de presentarla como marxificación "justificada", por lo menos en los límites de los objetivos que se propone el presente trabajo, que no pretende una reconstrucción puntual del pensamiento hegeliano en sí mismo ni del marxiano y mucho menos de la diferencia entre ellos, sino que se detiene en el umbral de un esquema conceptual común y de la lógica interna.

A mi parecer dentro de estos límites la reducción es justificable bajo las siguientes condiciones: 1) que no constituya una desnaturalización del pensamiento político de Hegel, o sea que la estructura categorial general de la filosofía práctica hegeliana permita aislar la dicotomía social civil-Estado sin que ello pueda parecer una amputación moral o, platónicamente, un corte mal hecho, y de realizar sobre este núcleo un discurso cerrado; 2) que tal núcleo o sistema conceptual parcial permita una comparación no desequilibrada con el homólogo sistema conceptual marxiano, aunque en Marx asuma un carácter global (cuando se entienda el concepto marxiano de Estado con sentido amplio, como superestructura jurídica e ideológica), o sea que el solo hecho de proceder a una comparación Hegel-Marx sin tomar directamente en consideración gran parte de las categorías del sistema hegeliano de filosofía práctica no implique una subrepticia atribución de significados marxianos al modelo hegeliano (ahora deberíamos definirlo "marxiano-hegeliano") y permita una comparación no desequilibrada con el modelo iusnaturalista, o sea que no privilegie la perspectiva del vínculo Hegel-

Marx en detrimento de la de Hegel-iusnaturalismo, aunque la relación más directa con el iusnaturalismo a primera vista sea localizable del lado de las categorías hegelianas excluidas del modelo.

Para justificar bajo las condiciones enunciadas el aislamiento de la dicotomía sociedad civil-Estado es necesario afrontar dos problemas generales de interpretación de la filosofía práctica hegeliana, que en esta sede sólo pueden ser considerados de manera esquemática. Ante todo el problema de la familia y de su ubicación como término inicial del desarrollo de la eticidad, desarrollo que constituye para Hegel la "demostración científica del concepto Estado": [13] en tal figura la familia parece retomar el valor que tenía en el modelo aristotélico, y que está ausente tanto en el modelo iusnaturalista como en la concepción marxiana. En segundo lugar el problema del nexo entre las primeras dos secciones de la *Filosofía del derecho,* las dos relacionadas con la dimensión individual de la vida práctica, y la última, relacionada con la dimensión colectiva: donde las primeras parecen proseguir la tradición iusnaturalista, de la que reproducen la división fundamental derecho-moral, de acuerdo con el mismo criterio de distinción entre exterioridad e interioridad, mientras no queda huella de todo ello en la concepción marxiana; y la última parece presentarse en el mismo plano de la concepción marxiana en cuanto considera las diversas formas de colectividad como totalidad, mientras se muestra extraña y aparentemente inconfrontable con

[13] FD 256 A.

la tradición iusnaturalista. De ello resulta claro que, si de la filosofía práctica hegeliana solamente se mantiene el esquema parcial sociedad civil-Estado, se corre el riesgo, por un lado, de indicar una afinidad en un sentido único con respecto a Marx, y del otro lado ignorar, mediante la exclusión del derecho abstracto y de la moralidad, la herencia de la tradición moderna iusnaturalista.

Estas herencias tienen gran peso en la construcción hegeliana que, aceptándolas y trasfigurándolas, se propone como grandioso compendio sistemático de "derecho natural y ciencia del Estado".[14] Y por otra parte, se puede decir que la novedad del sistema hegeliano es que emerja y se concentre precisamente en la elaboración de la dicotomía sociedad civil-Estado, desconocida para la tradición antigua y moderna de filosofía política. Una dicotomía que como tal ciertamente no es "el" modelo de Hegel, pero obviamente resalta en el armazón de la obra como la dicotomía a través de la cual es afrontado el problema específico y unitario de la contradicción en la sociedad moderna. Que esa pareja abarque el problema uni-

[14] *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* es precisamente el subtítulo que Hegel le dio a la *Filosofía del derecho*. El entrelazarse de los motivos tomados de las grandes tradiciones en el planteamiento sistemático de esta obra es ilustrado de la manera más clara por Norberto Bobbio en el escrito "La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decenio", *Rivista critica di storia della filosofia,* 1972, pp. 293-319 y pp. 309-13. Sobre este argumento son importantes los trabajos de M. Riedel, K. H. Ilting, J. Ritter, citados y discutidos en ese escrito.

tario —aunque para Hegel parcial— se puede ver rápidamente en la relación que se establece entre ella y los otros momentos del Espíritu objetivo.

Por lo que atañe al concepto hegeliano de familia, si éste conserva el valor de posición equivalente al que tenía el concepto clásico correspondiente en el modelo aristotélico, sin embargo pierde la característica de célula social autoreproductora, que en la lógica de este modelo hacía de la familia, en el sentido antiguo, el primer elemento esencial del proceso de formación del Estado; de donde el Estado era representado como una unidad compuesta por muchas familias. Para Hegel el problema político moderno no es el de la unión de las familias, sino el de la resolución en una totalidad orgánica de los hombres como individuos autónomos, que constituyen el primer principio de la sociedad civil. La familia en Hegel, perdido el carácter de lugar de la reproducción económica y en parte también el de lugar de la formación cultural del hombre, aparece más bien como una isla en el dominio de la razón: [15] si su cualidad de comunidad orgánica necesariamente la coloca en el dominio de lo ético, sus reducidas funciones sociales la hacen asumir un papel subordinado en el terreno del problema específico de la

[15] En efecto la familia "tiene por su determinación su unidad que la hace sentir en sí misma el amor" (FD 158). Por lo que respecta a la tarea educativa, Hegel subraya que la sociedad civil "tiene el deber y el derecho, frente al arbitrio y a la accidentalidad de los padres, de ejercer vigilancia e influencia sobre la educación, en cuanto ésta se refiere a la actitud de volverse miembro de la sociedad" (FD 239).

sociedad moderna. Hegel es explícito en este punto: "Pero la sociedad civil sustrae al individuo de este nexo [familiar], aleja los componentes de este vínculo el uno del otro y los reconoce como personas autónomas; la sociedad civil además subroga el lugar de la naturaleza inorgánica externa y el terreno paternal, en el que el hombre tenía la propia subsistencia, y somete la existencia de toda la familia a la dependencia de ella"; "ciertamente la familia debe proveer a la nutrición de los hombres; pero ella en la sociedad civil es algo subordinado y solamente pone la base; ella ya no tiene una actividad tan global. En cambio la sociedad civil es la fuerza extraordinaria que arrastra en sí al hombre, le exige que trabaje para ella, y que sea todo a través de ella y haga todo por su medio".[16] Por lo tanto, bajo este aspecto no debe considerarse un corte mal hecho el aislamiento de la dicotomía sociedad civil-Estado, como núcleo conceptual en el que aparece para Hegel el problema de la socialidad en la edad moderna.

Por lo que respecta a la relación entre derecho abstracto y moralidad por un lado, y eticidad por el otro, aquí me limito a recordar que en la concepción hegeliana del mundo de la práctica, dimensión individual y dimensión colectiva no sólo se ponen en planos completamente diferentes, sino se desarrollan en módulos lógicos independientes. Para Hegel, así como el todo no resulta de la suma de sus partes, así también la dimensión colectiva no es derivable de

[16] FD 238 y Z.

pues, tampoco bajo este aspecto puede considerarse arbitraria una consideración separada de las categorías de lo ético. De esta manera me parece satisfecha la primera condición: es el sistema hegeliano en su conjunto, en su peculiar articulación, el que permite el aislamiento del núcleo conceptual que consideramos. Además —y estamos en el segundo punto— es en el enfoque de lo ético, o sea de las estructuras colectivas y de su lógica específica, en el que tiene que buscarse el sentido global de la filosofía política de Hegel. La utilización de tal enfoque no implica por lo tanto en sí misma la sobreposición de un sentido "marxiano" a la filosofía hegeliana, sino obedece a un principio interno de ella, que podemos sintetizar en la fórmula de la primacía de lo colectivo o de la totalidad. En efecto —tercer punto— la dimensión colectiva no es solamente independiente, sino que es institutiva con respecto a la dimensión individual: es sobre el fundamento de la dimensión colectiva que adquieren realización y verdad los aspectos y las determinaciones conceptuales que conciernen a la vida exterior e interior del individuo. Una vez más Hegel es explícito: "la moralidad y el momento precedente del derecho formal son dos abstracciones, cuya verdad es solamente la eticidad"; [17] y además en cuanto "las formas abstractas se demuestran no como subsistentes por sí mismas, sino como no verdaderas",[18] por ello "los elementos jurídicos y morales no pueden existir por sí mismos,

[17] FD 33 Z.
[18] FD 32 Z.

y deben tener como soporte y fundamento lo ético".[19] Por lo tanto, a pesar de las apariencias, sobre el terreno de la relación general entre el individuo y la colectividad la oposición de Hegel al iusnaturalismo no podría ser más tajante.

La cuestión, compleja y para nuestro argumento decisiva, merece alguna consideración menos esquemática.

[19] FD 141 Z.

III. HEGEL, MARX Y EL PUNTO DE PARTIDA EN LO ABSTRACTO

CONTRA el enfoque individualista que se manifiesta a través del modelo iusnaturalista, la concepción hegeliana en su conjunto al igual que la marxiana, se funda en una reafirmación de la superioridad de la dimensión colectiva en el dominio práctico. Mientras desde el punto de vista de la teoría del derecho natural el hombre aparece solamente como sujeto social en el Estado-producto de la voluntad de los hombres, pero antes del individuo como sujeto social (o civil) está el individuo simplemente, separado y defenido por sí mismo, y éste se funde y se transforma en aquél; en la perspectiva hegeliana la figura en la que el individuo aparece inmediatamente como persona singular, por decirlo así "purificada" de sus determinaciones sociales, desde el principio es definida "abstracta"; [20] y no es necesario recordar que en

[20] Para Hegel la relación abtracto-concreto tiene mil facetas. Para nuestro discurso me parece mucho más adecuada la siguiente observación de Th. Adorno, en *Philosophische Terminologie*, 1973; trad. it. de A. Solmi, Turín Einaudi, 1975, vol. I, p. 27, "*concretum*, de *co-crecer* [en italiano *concrecere*, T.], es lo que ha crecido junto, es lo co-crecido en antítesis a lo separado. Así pues, en Hegel lo concreto es el todo... Mientras lo singular es abstracto, lo que está aislado, el momento particular. Por ejemplo la subjetividad aislada e inde-

Marx la abstracción del individuo aislado que es puesto en el origen y como fundamento de la relación social es definido irónicamente "robinsonada".

De esta manera los enfoques hegeliano y marxiano convergen en el intento de fundar en última instancia la dimensión individual sobre la colectiva. Pero mientras en Marx esto es inmediatamente evidente, en cuanto las categorías del derecho privado y de la moral (la superestructura jurídica e ideológica) reciben una explicación a partir del análisis de las relaciones fundamentales que vinculan a los hombres en la sociedad civil (la base); en Hegel no es igualmente evidente, desde el momento en que la consideración del individuo en la doble figura de la persona jurídica y del sujeto moral son anteriores a la consideración de las estructuras colectivas en la ética. ¿Tiene un significado esta analogía con la perspectiva iusnaturalista con respecto al punto de partida en lo abstracto?

Ciertamente se puede encontrar en la visión hegeliana una precisa continuidad con la manera moderna de presentar el problema político hecha por el iusnaturalismo: en el occidente europeo, que "sabe que todos son libres", el signo característico de la dimen-

pendiente de los objetos de los que se ocupa, o, por otra parte, las cosas puras, independientemente de los momentos de la mediación de parte del pensamiento que están siempre contenidos". La diferencia específica entre persona abstracta y persona concreta es explicada claramente por Norberto Bobbio en el ensayo "Diritto privato e diritto publico in Hegel", *Rivista di Filosofia*, fascículo especial dedicado a *Hegel e lo Stato*, 1977, pp. 3-29,y p. 16.

sión práctica, y por ello también el dato fundamental del problema político es ubicado en el derecho de la persona (derecho abstracto) y en la autonomía del sujeto (moralidad). Pero el punto es que la libertad individual interna y externa no es para Hegel aquella del hombre del estado de naturaleza iusnaturalista En verdad, Hegel no rechaza la noción de estado de naturaleza: critica la visión idílica dada por Rousseau, pero elogia a Hobbes, quien es precisamente el fundador del modelo, por haber entendido "en su sentido correcto" tal concepto.[21] Y también para Hegel la condición natural es la antítesis y el lejano antecedente histórico de la condición civil. Esto es dicho claramente en la "gran" *Enciclopedia,* donde el *Naturzustand* es definido como aquel en el cual sobreviene la "lucha por el reconocimiento",[22] y como tal es contrapuesto a la *bürgerliche Gessellschaft* y al *Staat,* que son significativamente emparejados para indicar la estructura típicamente moderna de la formación social: "La lucha por el reconocimiento llegada hasta los extremos en aquella forma puede tener lugar puramente en el estado de naturaleza, donde los hombres solamente son como individuos singulares, mientras cae fuera de la sociedad civil y del Estado, debido a que en ellos ya está presente preci-

[21] Esto está dicho en las *Lezioni sulla storia della filosofia;* trad. it. de E. Codignola y G. Sanna, Florencia, La Nuova Italia, 1967 (3), vol. III, 2, p. 174.

[22] Efectivamente el lugar es aquel que resume en el sistema, dentro de la sección del Espíritu objetivo, el famoso capítulo de la *Fenomenología* sobre "La independencia y la dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre".

samente lo que constituye el resultado de aquella lucha, es decir el ser reconocidos".[23] El motivo hobbesiano del estado de naturaleza como estado de guerra entre los hombres es muy evidente; y la analogía es quizás todavía precisa en un lugar inmediatamente anterior, que puede ser tomada como ejemplo de la manera en que un tema de la tradición es al mismo tiempo aceptado y transfigurado por Hegel: "ambos sujetos autoconscientes relacionados uno con otro, ya que tienen un ser inmediato, son naturales, corpóreos, por lo que existen a la manera de una cosa sujeta a violencia externa [o enemiga: *fremder Gewalt*]... pero solamente son libres y no pueden ser tratados uno por otro como un simple ser inmediato, como algo meramente natural".[24] Para superar esta contradicción, es necesario precisamente que los sujetos lleguen a reconocerse como son "según su concepto, es decir como esencias no puramente naturales sino libres". Pero, agrega Hegel, "esto no puede suceder mientras ellos estén envueltos en su inmediatez, en su naturalidad. Debido a que ésta es la manera que los excluye el uno del otro y les impide ser libres, por ello la libertad exige que el sujeto

[23] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* § 432 *Zus.* Utilizo la edición comprendida en los *Werke in zwanzig Bänden,* a cargo de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1969-75 (el fragmento citado está en el vol. 10, p. 221). La *Enciclopedia* será indicada de ahora en adelante con la letra E seguida del número del párrafo; para las citas se hará referencia, hasta donde sea posible, a la traducción de Croce (la cual, como se sabe, no contiene los agregados).

[24] E 431 Z.

autoconsciente no permita subsistir su naturalidad, ni tolere la naturalidad ajena, sino más bien, indiferente hacia el ser, en acciones particulares inmediatas ponga en juego la propia vida y la ajena por la conquista de la libertad. Por lo tanto solamente mediante la lucha la libertad puede ser conquistada: de ahí que la certeza de ser libre no basta. Es sólo por esto que el hombre lleva hacia sí mismo y a otros al peligro de la muerte, desde este punto de vista él prueba su actitud para la libertad".[25] Pero la lucha no termina inmediatamente con el reconocimiento, y por lo tanto con una relación entre libres, sino con la sumisión de un sujeto a otro, y por consiguiente con la relación de señorío y servidumbre: que es, dice Hegel, "el fenómeno del que surge la convivencia de los hombres como inicio de los estados".[26] En suma, precisamente porque el estado de naturaleza es, como había dicho Hobbes, el reino de la violencia y del arbitrio,[27] ante todo tal estado es incompatible con el estado de derecho (entendido como condición jurídica: *Rechtszustand*) en el que "todos son libres"; el estado de naturaleza no puede ser considerado como el lugar en donde se localizan los verdaderos principios del estado de derecho. Ante todo para Hegel no hay entre el estado de naturaleza y el estado de derecho, aquella relación de identidad que

[25] *Ibidem.*

[26] E 433 A.

[27] De esta manera es definido en E 502 A; también en FD 93 A Hegel escribe: "... ein Naturzustand, Zustand der Gewalt überhaupt".

permitía a los iusnaturalistas reconocer en el estado de naturaleza el lugar en el que se manifiesta inmediatamente el "derecho natural"; pero tampoco hay un nexo de derivación y de comunicación directa como el que permitía a los iusnaturalistas fundar sobre el derecho natural, mediante el pacto social, la sociedad política y el derecho positivo, y en consecuencia la condición civil. Para Hegel entre el estado de naturaleza y el estado de derecho (para entendernos el estado que constituye el punto de partida de la *Filosofía del derecho*) hay un proceso de transformación tan radical que si el estado de naturaleza puede ser visto como el lugar del que emana "el inicio externo y fenoménico de los estados", sin embargo tal inicio no es "su principio sustancial": en efecto, consistiendo en la "sumisión a un señor",[28] el estado de naturaleza excluye precisamente el estado de derecho —o situación en la que "todos son libres", ya que para Hegel el derecho es la existencia de la libertad— que es presupuesto indispensable del Estado en su "verdad" y, al mismo tiempo, solamente en el Estado se realiza. En otras palabras, con Hegel el problema del origen del Estado ya no coincide, incluso se distingue tajantemente, con el de su fundamento "según el concepto". Ello se debe a que para Hegel, precisamente, el verdadero derecho de naturaleza, el que se determina de acuerdo con la naturaleza, es decir, según el concepto del hombre, no se encuentra en el estado de naturaleza, que en realidad representa su

[28] E 433 A.

negación; del estado de naturaleza "no puede ser dicho nada más verdadero sino que de él es necesario salir".[29]

Así pues, la libertad individual como derecho no emerge al nivel del estado de naturaleza, que no conoce derechos, y tampoco en el estado siguiente, el Estado despótico, o de la relación de señorío y servidumbre [30] en cuanto tal Estado representa un mundo anterior a la "condición verdaderamente ética" de la edad moderna, "en la que lo injusto todavía es derecho": así como todos aquellos "mundos" que admiten alguna forma de esclavitud, ya que en ellos la libertad no es todavía atributo del hombre en cuanto hombre, sino sólo como cualidad que les viene a algunos desde el nacimiento y que por ello todavía tiene una determinación natural. Pero Hegel puntualiza inequívocamente que "el punto de vista... con el que se inicia el derecho y la ciencia del derecho está por encima del falso punto de vista en el que el hombre es tal en cuanto ser natural".[31] En

[29] E 502 A; y cfr. *ibid*:"en realidad el derecho y todas sus determinaciones solamente se basan en la libre personalidad, en una autodeterminación, que es más bien lo contrario de la determinación natural".

[30] Así es correctamente interpretada la famosa figura de la *Fenomenología* por S. Landucci, *Hegel: la cociencia e la storia*, Florencia. La Nuova Italia, 1976, p. 100 y ss. Donde el autor desarrolla algunas consideraciones, que menciono, sobre el ensayo de V. Goldschmidt, "Etat de nature et pacte de soumission chez Hegel", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1964.

[31] Cfr. FD 57 A y Z.

la separación entre el estado de naturaleza y el estado de derecho se mide la diferencia que separa el punto de partida hegeliano del iusnaturalista.

Esta diferencia también permite redefinir la importancia de la comparación general entre el modelo iusnaturalista y la estructura global del sistema hegeliano de filosofía práctica: comparación que aflora cuando se piensa que uno y otro parten de la consideración del individuo (en el primero, estado de naturaleza; en el segundo, derecho abstracto y moralidad) para llegar a la consideración de la colectividad (en el primero, la sociedad civil; en el segundo, la eticidad, que abarca además de la sociedad civil, la familia y el Estado). Efectivamente, la condición de derecho en la que emerge, para Hegel, la instancia de la libertad del individuo, no es una condición asocial o imperfectamente social, como era representada en el estado de naturaleza iusnaturalista, porque "la sociedad es la condición en la que solamente el derecho tiene su realidad".[32] No sólo el individuo con el que se inicia el estudio hegeliano del Espíritu objetivo no está en el estado de naturaleza sino en el estado de derecho, y por esto puede plantearse el problema de su libertad y de su derecho, sino además el estado de derecho en cuanto tal es necesariamente estado social, y por ello el derecho del individuo no es "derecho natural" en el sentido iusnaturalista de un derecho anterior al estado social que funda el Estado: Hegel habla explícitamente de

[32] E 502 A.

derecho abstracto de los *estados modernos*".[33] La personalidad de la que se ocupa el derecho abstracto (expresión que en Hegel significa sustancialmente derecho privado) es, desde el punto de vista de la *Filosofía del derecho*, simplemente la categoría más elemental de la que es predicable cualquier sujeto humano dentro de la organización general de la formación social moderna.

En fin, si el problema propiamente político del iusnaturalismo es hacer confluir las libres voluntades individuales en el cuerpo social, superando la contradicción de fondo entre la autonomía del hombre y la vida colectiva, en Hegel el problema similar de la relación entre la vida de los hombres como seres independientes y el organismo sociopolítico, no se presenta en el nivel de la relación entre el derecho abstracto (o al mismo tiempo entre éste y la moralidad) y la eticidad, sino es un problema interno de las estructuras de lo ético. La condición de libertad individual es más bien el punto de partida de la consideración hegeliana de la práctica como en el modelo iusnaturalista, pero esta condición inicial no tiene el carácter y tampoco la función lógica que tenía el estado de naturaleza en el modelo iusnaturalista, porque ella: a) no es condición de derecho anterior al orden civil; b) es una situación vigente en un orden social que no es precario ni provisional; c) solamente es condición abstracta que no puede constituir el fundamento de lo concreto. La capacidad

[33] *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 372.

jurídica que define la persona tomada en términos abstractos se resuelve en una pura y simple facultad o posibilidad (todos pueden poseer libremente, todos pueden intercambiar, o sea estipular contratos), de la que no se puede deducir la relación necesaria que liga a los hombres en un todo, a menos que se considere al cuerpo colectivo a la altura de una asociación privada: esto es para los iusnaturalistas, pero no para Hegel.[34] De esta manera, mientras el estado de naturaleza en Hegel conserva el carácter hobbesiano de estado de violencia y de abuso, opuesto a la condición en sentido amplio civil, pierde el carácter de estado puro de la libertad del individuo, y por lo tanto también pierde la función que tenía el estado de naturaleza iusnaturalista en cuanto momento del derecho natural como base del estado civil; el derecho abstracto adquiere el carácter de momento en el que se manifiesta la más inmediata libertad del individuo, pero no por ello adquiere también la función que tenía en el momento correspondiente el modelo iusnaturalista. En efecto, así como no es posible buscar el fundamento de la vida colectiva o ética en el estado de naturaleza, así tampoco es posible buscarlo en el derecho privado. Desde el punto de vista hegeliano ya no es concebible la construcción de la dimensión colectiva a partir de los hombres conside-

[34] Uno de los temas recurrentes en Hegel es la crítica a las teorías contractuales, con base en las cuales el Estado asume el falso aspecto de una asociación "que deriva del arbitrio de los asociados" (FD 75 A). Sobre este argumento véase N. Bobbio, *Diritto privato e diritto publico in Hegel*, cit.

abstractas: no es posible comprender tal dimensión si no es considerando el espacio de la colectividad como espacio autónomo, y en definitiva como verdadero principio. El hombre cuya relación con la organización de la vida colectiva se plantea como problema no es la persona abstracta, sujeto de relaciones formales accidentales, sino es la persona que en el perseguir el propio interés privado, o sea afirmando la propia individualidad, está *esencialmente* en relación con las otras individualidades: es el ciudadano privado o el civil, pleno de necesidades aun en su autonomía —y por ello de manera contradictoria— en un entero o dimensión colectiva. Esta dimensión colectiva contradictoria a partir de la cual se presenta el problema de la relación entre el individuo y el Estado, entre la autonomía de los privados y el poder del organismo político superior, es la sociedad civil.

Por consiguiente, la comparación con el iusnaturalismo en el terreno del problema político de la sociedad moderna no tiene que plantearse mirando las secciones iniciales de la *Filosofía del derecho,* aunque éstas retomen la división iusnaturalista derecho-moral, porque en este nivel en Hegel no aparece el problema del Estado; ni contemplando la estructura global del sistema, aunque ésta parezca repetir la separación iusnaturalista individuo-colectividad, porque los términos y la figura de la relación en realidad son diferentes; sino más bien tomando en cuenta las secciones finales y precisamente la dicotomía sociedad civil-Estado, en la que para Hegel se replantea el problema de la fundación unitaria de la sociedad moderna. Incluso la comparación se impone en estos términos, no sólo por la presencia ambiguamente común en los dos modelos de la categoría de sociedad civil, sino todavía más, porque la sociedad civil en Hegel está destinada a conservar —sorprendentemente— "el resíduo del estado de naturaleza".[35]

Las consideraciones que hasta aquí se han hecho exigen una verificación, y ésta no puede venir más que del mismo cotejo entre la dicotomía iusnaturalista, estado de naturaleza-sociedad civil, y la hegeliana, sociedad civil-Estado. Mediante esta comparación se intentará reconstruir la identidad del modelo hegeliano-marxiano, y en la medida en que se logre identificar un significado unitario del esquema conceptual en sí mismo, por encima de las diferencias que especifican las versiones hegeliana y marxiana del modelo, se podrá también considerar justificada de manera más convincente la reducción, dentro de los linderos marxianos, del más amplio y complejo sistema conceptual hegeliano.

[35] FD 200 A; y véase también FD 289 A; donde se dice que la sociedad civil "es el campo de batalla de los intereses privados de todos contra todos", lo que es una evidente referencia al *bellum omnium contra omnes* del estado natural en la tradición hobbesiana.

IV. ¿CUÁL MARX, Y CUÁL HEGEL?

PERO todavía es necesario tomar en cuenta una objeción, de signo opuesto, con respecto a la anterior, que podría ser esgrimida contra la consideración de la dicotomía sociedad civil-Estado como modelo "hegeliano-marxiano". Hasta ahora se habló de esta dicotomía como un esquema conceptual que Marx tomó de Hegel y transformó de diversas maneras. Pero hacer de ella el modelo mediante el cual se expresa la teoría marxiana del político, ¿no significa quizás atribuir una importancia excesiva al papel que esa categoría desempeñó en la obra de Marx? ¿No se corre el riesgo de sobreponer al pensamiento marxiano concreto un esquema hegeliano que le es sustancialmente extraño? Más precisamente: ¿no se corre el riesgo de privilegiar la obra juvenil de Marx, en la que esa dicotomía específicamente es objeto de reflexión, sin distinguir la famosa "ruptura" entre los escritos juveniles y las obras mayores, en los que tal dicotomía, si de vez en cuando aparece, ya no señalaría el horizonte conceptual de la reflexión marxiana sobre el problema político de la sociedad moderna, y sobre todo se entendería en un sentido completamente diferente del de los escritos juveniles? En suma, una vez más, ¿todo esto no constituye una "hegelianización" de Marx?

Sin lugar a dudas es aceptable el dato de partida de esta objeción: cualquier estudio que se refiera a la embrionaria teoría política marxiana no puede ignorar el problema de las diversas fases que el pensamiento de Marx atravesó, y por ello debe declarar, desde el inicio, a "qué" Marx pretende referirse, y por qué. Debemos agregar que la misma cosa vale para Hegel, a propósito del cual, nuestra preferencia por los *Lineamientos de filosofía del derecho* como punto de referencia puede provocar sorpresa en aquellos que juzgan esta obra más comprometida que otras con las directrices y los deseos del poder vigente. En efecto, entre los intérpretes se está difundiendo la tendencia, no digo a eludir la comparación con los *Lineamientos,* sino por lo menos a buscar en otros lugares, como correctivo, expresiones más genuinas del pensamiento hegeliano: en los escritos del periodo de Jena, especialmente en los llamados cursos de *Realphilosophie* del 1803-4 y del 1805-6, donde habría una menor ambigüedad; o bien en los ciclos de las *Lecciones* berlinesas sobre la filosofía de derecho, que quedaron inéditos hasta ayer,[36] donde Hegel

[36] Publicados en 4 volúmenes por K. Ilting con el título *Vorlesungen über Rechtsprilosophie 1818-1831,* Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog Verlag, 1973-74. Fue precisamente Ilting en las *Introducciones* a estos volúmenes (reunidos, junto con otros escritos de Ilting, y parcialmente revisados por el autor, en el volumen a cargo de E. Tota, *Hegel diverso,* Bari, Laterza, 1977) quien se hizo el promotor e intérprete, sobre la base de las lecciones, de una nueva imagen del Hegel político, "diferente" y más progresista de lo que aparece en las *Grundlinien.*

s *Lineamientos*, preocuparse más por la racionalidad que por la efectividad.[37] Nadie puede menospreciar la importancia del estudio de los escritos de Jena para reconstruir mejor el sentido del hegelianismo; pero insisto en el hecho de que el sistema conceptual en el que adquiere sentido completo la interpretación hegeliana de la estructura social y política moderna se halla en los escritos que están muy alejados de su elaboración definitiva. El desarrollo del pensamiento político hegeliano está señalado por continuos intentos de resolver el problema de la escisión en la vida social moderna, la cual si de alguna manera es vida colectiva, no se presenta inmediatamente con las características "conciliadoras" de una verdadera universidad. Para Hegel la escisión tiene su raíz principal en la existencia "para sí" del hombre-conciencia cristiano, que reencarna en el individuo aislado de los iusnaturalistas, y sucesivamente en el sujeto económico de los economistas clásicos. Antes de 1818-19, los primeros años del periodo berlinés, que son anteriores a la redacción de los *Lineamientos*, terminados en 1820

[37] Sobre la relación biunívoca que Hegel establece programáticamente entre real (efectual) racional, véanse las lúcidas observaciones de R. Bodel en el anexo de su libro *Dialettica e controllo dei mutamenti sociali in Hegel* (comprendido en el pequeño volumen *Hegel e Weber*, Bari, De Donato, 1977, junto a un ensayo de F. Cassano y a varias intervenciones de B. de Giovanni, G. Cantillo, R. Racinaro *et al.*) especialmente las pp. 113-22. Aquí Bodei desarrolla y esclarece algunas tesis contenidas en su excelente libro *Sistema ed epoca in Hegel*, Bolonia, Il Mulino, 1975.

y publicados con fecha del año siguiente, Hegel no logra encontrar un fundamento unitario para la sociabilidad moderna, y por consiguiente tampoco una verdadera eticidad moderna. La disolución del vínculo entre el hombre y la comunidad, la expoliación de la ingenuidad de lo ético y la imposibilidad de regresar a la bella eticidad antigua, parecen coincidir con una disgregación objetiva. Lo que falta en los esbozos de sistemas anteriores al periodo berlinés es el concepto de sociedad civil, y por consiguiente, el concepto de Estado que se define en relación con la sociedad civil,[38] o sea precisamente el solo modelo que permite, para Hegel, comprender en su racionalidad, como orgánico completo, la estructura social moderna. Por lo que respecta a las *Lecciones* berlinesas de filosofía del derecho, es verdad que ellas muestran en todas partes una posición más flexible y abierta, y que contienen inserciones extremadamente notables con respecto al estudio de la materia tal como Hegel la presentó en la obra destinada al público; pero ni aquella posición ni estas inserciones alteran sustancialmente el orden categorial del sistema, y el significado interpretativo del núcleo conceptual, que aquí únicamente nos interesa como mo-

[38] R. Bodei en el escrito *Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio*, "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 1972, pp. 435-66, en la p. 465 sostiene que "la fuente más inmediata de la contraposición entre sociedad civil y Estado" debe buscarse en la antítesis entre *bürgerliche Ordnung* y *staatliche Ordnung* de la que Hegel habla en el escrito de 1817 sobre la dieta del Wüttemberg; trad. it. de C. Cesa en G. W. Hegel, *Seritti politici*, Turín, Einaudi, 1972.

delo. Más bien, el recurso a las inserciones, de las que están plagadas las *Lecciones*, resulta casi siempre decisivo para la clarificación del texto publicado; pero ello, consecuentemente, no por cuanto las *Lecciones* pueden ser diferentes del texto, sino precisamente por aquello que constituye la unidad de fondo, es decir, la estructura arquitectónica.[39]

¿Pero este modelo —regresamos a la objeción principal— puede ser considerado también para la teoría política de Marx? De acuerdo con algunos intérpretes la dicotomía sociedad civil-Estado político sólo tiene valor como esquema teórico fundamental para los escritos juveniles, pero no para los escritos de la madurez, en los cuales esos términos

[39] El mismo Ilting reconoce (cfr. *Hegel diverso*, cit., p. 140, n. 11) que el primer valor de la *Filosofía del derecho* consiste en su arquitectura, que permanece sustancialmente inalterada en las *Lecciones*, y es repetida en las dos ediciones berlinesas de la *Enciclopedia* (1827 y 1830); ambas posteriores al último curso completo de filosofía del derecho (1824-25). Por lo demás el propio Ilting es autor de un importante estudio sobre *La struttura della "Filosofia del diritto" di Hegel* (1971 comprendido en *op. cit.* pp. 5-32). Ahora, el utilizar la monumental edición Ilting, es un hecho obligado para los estudiosos de la filosofía política y jurídica hegeliana. Teniendo presente esta edición y dándole el debido reconocimiento, sin embargo se ha preferido utilizar en esta sede las observaciones de Gans, quien ha aglutinado una larga tradición de intérpretes. Esto se debe a los límites del presente trabajo, que no pretende realizar una reconstrucción filológica del pensamiento hegeliano en cuanto tal, y también porque mediante las observaciones de Gans se tocan las *Lecciones* hegelianas. El mismo Ilting (*op. cit.* p. 135 y ss.) afirma que Gans como editor desarrolló un trabajo filológicamente riguroso.

serían usados ante todo en un sentido muy diferente, y más que nada ya no formarían, en su relación, la figura opositora que aparece en las obras anteriores. Esto sucede en cuanto los módulos lógicos de Marx, joven hegeliano y feuerbachiano, con base en los cuales la figura es establecida, serían incompatibles con la llamada "epistemología del modo de producción" que caracteriza las obras mayores. Diré inmediatamente que de ninguna manera pretendo dar prioridad al joven Marx, sino, al contrario, deseo considerar el pensamiento marxiano al nivel de sus expresiones más maduras, con particular referencia a los *Grundrisse*. Pero, como es conocido y hasta demasiado repetido, en el legado literario de Marx no hay nada parecido a las *Grundlinien* hegelianas, o sea, no existe una madura y desarrollada teoría del político ni una teoría de la formación social moderna que abarque las instancias políticas. Y como ya dije, cualquier intento de buscar un modelo teórico en las dispersas y fragmentarias indicaciones en materia política de las obras de madurez, corre el riesgo de ser genérico y banal, o tal vez fantasioso y discutible.

¿Entonces, de dónde viene el señalado "modelo" marxiano? A mi parecer es posible reconsiderar la completa problemática política del joven Marx a la luz de los conceptos fundamentales del análisis social elaborados por Marx en las obras mayores, y sobre la base de tales conceptos medir la capacidad de los aspectos específicos de la concepción juvenil. Esquemáticamente (aunque el esquema es el de las indicaciones autobiográficas de Marx) se puede decir

que la producción marxiana más propiamente teórica se desarrolla a lo largo de un itinerario que va del análisis de la relación sociedad civil-Estado al estudio de la anatomía de la sociedad civil moderna o sociedad burguesa. Una vez más, y con toda su evidencia, el objeto del presente trabajo es el término clave de sociedad civil. En el desarrollo de la investigación de Marx el cambio decisivo ciertamente coincide con la introducción del concepto de capital como relación social (y por consiguiente en general de los conceptos de "modo de producción", "relaciones de producción" etc.), que permite identificar la *moderne bürgerliche Gesellschaft,* con base en su estructura íntima, como sociedad capitalista. Así pues, en los lugares de la obra madura en los que reaparece el problema del Estado, bajo el enfoque establecido por la nueva o renovada noción de sociedad civil, éste se presenta siempre en los términos de las primeras investigaciones, y el problema no es solamente formulado todavía mediante la dicotomía juvenil *bürgerliche Gesellschaft-politischer Staat,* en el plano del léxico, sino es ilustrado con argumentos que parecen retomados casi a la letra de los primeros escritos.[40]

[40] Entre los escritos que se podrían indicar solamente quiero recordar el primer ensayo de redacción de *La guerra civil en Francia,* escrito por Marx en inglés en 1871, donde son frecuentes las argumentaciones y hasta las fórmulas lingüísticas utilizadas ya en la *Kritik* del 43 y en la contemporánea *Judenfrage.* Por ejemplo, hablando de la Comuna se dice: "se trató de la reapropiación por parte del pueblo y para el pueblo de la propia vida social"; y poco más adelante: "la Comuna es la forma política [de las masas populares] de su emancipa-

Semejantes indicaciones textuales ya serían suficientes para evaluar la tesis de la continuidad en el planteamiento del problema, aunque tal continuidad se realiza en una obra de profundización y corrección radical, y de cualquier manera valdrían para autorizar en el plano filológico la comparación en términos positivos entre las primeras y las últimas páginas políticas de Marx.[41] Es verdad que compa-

ción social, que sustituye a las fuerzas artificiales... de la sociedad". Cito de la traducción italiana a cargo de P. Flores d'Arcais y L. Maitan en K. Marx, *Scritti sulla comuna di Parigi,* Roma, Somona y Savelli, 1971, p. 120 y ss. Compárese —además que desde el punto de vista lexical con los numerosos fragmentos, casi idénticos, de la *Kritik* 43— desde la perspectiva conceptual con la famosa terminación de la *Judenfrage*: "sólo cuando el hombre reconoce y organiza las *forces propes* como fuerzas sociales, y por lo tanto no tiene ya separada de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se realiza la emancipación humana", que cito de los *Scritti politici giovanili* a cargo de L. Firpo, Turín, Einaudi, 1950, p. 385,

[41] En todo caso solamente se puede confiar a una comparación analítica la cuestión de si, y de qué modo, la perspectiva marxista madura, sobre el problema político, es diferente de la juvenil. La deducción de una imposibilidad comparativa entre la teoría política juvenil y la madura, apoyada *a priori* en la incompatibilidad de modelos epistemológicos, peca de abstracta y teórica. Semejante razonamiento, como ha observado polémicamente D. Zolo en referencia a Althusser, Poulantzas y Guastini (cfr. *Stato socialista e libertà borghesi,* Bari, Laterza, 1976, especialmente las pp. 115-21), lleva a endurecer la problemática política marxista en términos de una genérica sociología de las clases. Bajo este razonamiento tal problemática no sólo es empobrecida, sino también acercada a esquemas mecanicistas vulgares, a pesar de las sofisticaciones conceptuales y lingüísticas a las que frecuentemente es sometida.

raciones, análisis, exégesis de este tipo ya fueron repetidas infinidad de veces sobre el cuerpo de la obra de Marx, y naturalmente no han resuelto las divergencias entre los intérpretes. Pero el punto que interesa subrayar todavía es: por cualquier separación entre el primer y el último Marx que logre mesurar uno y otro análisis, queda el hecho de que el problema político moderno también aparece en las obras maduras bajo el horizonte de la escisión entre la sociedad civil y el Estado político. Un horizonte general que subordina la comprensión de la teoría política marxiana, en su especificidad, a la comprensión de los significados generales del esquema conceptual común, en su forma, de Hegel y Marx.

Con esto regresamos al punto de partida: lo que se impone es un esfuerzo cognoscitivo del "modelo hegeliano-marxiano" (precisamente la dicotomía sociedad civil-Estado) en su estructura formal, que no puede ser solamente un supuesto de las investigaciones sobre lo concreto sino debe ser reconocido en sí mismo como es, como problema. Y es éste el tema que se pretende esclarecer aquí mediante la comparación con el modelo iusnaturalista.

No tengo necesidad de reafirmar que la escisión-contraposición entre la sociedad y el Estado, constituyendo el esquema conceptual en el que se comprenden, resuelven y se concretan en la especificidad de sus articulaciones las concepciones divergentes de Hegel y Marx, aquí simplemente es considerada como el aspecto general formalmente común de ellas, En otras palabras, aquello que se expondrá en las

siguientes páginas no quiere, ni podría, ser considerado como una tentativa de interpretación global de la filosofía política de Hegel o de Marx, aunque fuese en sus líneas esenciales. A lo más se podrá utilizar en elaboraciones posteriores como un inicio, como una introducción general a una lectura que deberá centrarse en los diversos vínculos problemáticos en los que se articulan, diferenciándose las constelaciones conceptuales de una y otra teoría.

V. DOS ANTÍTESIS FUNDAMENTALES

Así como el modelo iusnaturalista *status naturae-societas civilis,* así también el modelo hegeliano-marxiano *bürgerliche Gesellschaft-politischer Staat* se presenta en la figura de una oposición. Si observamos los atributos de cada elemento a través de los cuales se delínea, en un primer grado de aproximación, la faz de las dos antinomias, éstos parecen indicar una correspondencia, término a término, entre los dos modelos, en el sentido de que al *status naturae* del primero parece corresponder en el segundo la *bürgerliche Gesellschaft,* y a la *societas civilis* el *politischer Staat.* En efecto si *societas civilis* en el vocaburario iusnaturalista tiene el significado de sociedad política, este significado es asumido por el *Staat* en el léxico hegeliano y marxiano; y si la función del *status naturae* en el primer modelo es la de indicar la condición opuesta, no-política, la misma función es tomada en el segundo modelo por la *bürgerliche Gessellschaft.* Ello a pesar del hecho de que la expresión *bürgerliche Gesellschaft* traduzca literalmente la expresión latina *societas civilis* y parezca indicar más bien un nexo cruzado entre el segundo término del primer modelo y el primer término del segundo modelo. Pero la historia de la noción de la sociedad en la filosofía política moderna [42] muestra precisamente una serie de transformaciones de significado a través de las cuales tal noción termina por sustituir la de estado de naturaleza, por lo menos en el sentido en el que el estado de naturaleza prefiguraba en el enfoque iusnaturalista original la sociedad económica que se volverá poco a poco la sociedad civil diferente del Estado.

Tal sustitución del *status naturae* por la *bürgerliche Gesellschaft* y no ya por su correspondiente lingüístico *societas civilis* se puede encontrar, y tiene un significado, sólo en un nivel muy elevado de abstracción: aquel que permite comprender tanto la embrionaria sociedad económica que brota del estado de naturaleza, como la sociedad civil de uso post-iusnaturalista en la genérica determinación negativa como momento no-político. En este nivel, el proceso de transformación del modelo iusnaturalista al modelo hegeliano-marxiano parece poder asumirse en dos operaciones simples: remoción del estado de naturaleza en cuanto instrumento conceptual inadecuado para representar el lugar "anterior a lo político", el espacio no-político en antítesis al cual se

[42] Cfr. N. Bobbio, *Il concetto di società civile en Gramsci,* en AA. VV., *Gramsci e la cultura contemporanea,* Roma, Editori Riuniti, 1969, vol. I, pp. 75-100 (con otros escritos del mismo autor, en el opúsculo titulado *Gramsci e la concezione della oscietà civile,* Milán, Feltrinelli 1976); id. "Sulla nozione di società civile", en *De Homine,* 1968, n. 24-25; Id. "Società civile", en el *Dizionario di politica* a cargo de N. Bobbio y N. Matteucci, Turín, Utet, 1976.

define el momento político;[43] y degradación de la sociedad civil de momento político y superior a momento no-político e inferior. Pero nótese que bajo esta perspectiva ya no aparece alguna censura radical entre los dos modelos. En efecto, los términos de la dicotomía continúan siendo sustancialmente los mismos: Estado y no-Estado; y la transformación del primero al segundo modelo parece resolverse en un cambio de nombres, que es una clara huella de la historización de la situación comprendida en el primer modelo bajo la categoría de estado de naturaleza. ¿Pero no había criticado ya Rousseau explícitamente a los iniciadores del iusnaturalismo moderno por haber confundido al hombre de naturaleza con el hombre de la *société civile*, producto histórico de la civilización?[44]

La misma atribución del nombre *bürgerliche-Gesellschaft* al estado de naturaleza historizado no parece asumir un significado demasiado revolucionario, sino más bien configurarse como el resultado de dos líneas de pensamiento anteriores: la Locke-

[43] Digo remoción y no supresión, porque se ha visto que en Hegel la noción de estado de naturaleza es recuperada en el Espíritu objetivo para indicar "el comienzo externo y fenoménico de los Estados" (ver anteriormente). Y la misma noción posteriormente es reintroducida también en el Espíritu objetivo, por encima del Estado, para indicar la naturaleza de las relaciones internacionales (cfr. FD 333). Sobre este argumento véase N. Bobbio, *Hegel e il giusnaturalismo*, cit. p. 400-1.

[44] *Cfr.* J. J. Rousseau, *Scritti politici*, a cargo de P. Alatri, Turín, Utet, 1970, p. 288.

Kant, en la que el estado de naturaleza es una especie de *societas*, y la Rousseau-Ferguson, en la que la sociedad civil es una organización colectiva que comprende la acción económica de los individuos.[45] Para no nombrar autores menores como A.L. Schlözer y A. Feuerbach, en cuyas obras[46] aparece de manera explícita, aunque mezclada con esquemas conceptuales tomados de la escuela de derecho natural, la distinción que será hegeliana y luego marxiana entre *bürgerliche-Gesellschaft* y *Staat*. Así, la diferente interpretación del momento no-político y de la relación de éste con el momento político, que se expresa mediante el esquema sociedad civil-Estado con respecto al esquema estado natural-sociedad civil, también podría ser considerada como la última de las grandes variaciones que se reconocen en el desarrollo de la teoría política moderna inaugurada por el iusnaturalismo. En una perspectiva semejante sería relevante no tanto el vínculo Hegel-Marx, señalado por la forma del esquema conceptual sociedad-Estado, sino el cambio de dirección por el que se puede decir que el modelo marxiano es la imagen transformada del modelo hegeliano, y que por ello aquél inaugura una nueva filosofía de la historia —del Estado a la sociedad sin Estado, mientras en Hegel se concluye la anterior— más aún, las dos anteriores, la aristoté-

[45] *Cfr.* N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, cit., pp. 17-27.

[46] Respectivamente *Allgemeines Staatsrecht*, 1973, y *Anti-hobbes*, 1978. *Cfr.* N. Bobbio, "Società civile" en el *Dizionario di politica*, cit., en el parágrafo III.

lica y la hobbesiana, pues ambas ponen al Estado como punto final, pero la primera partiendo de la familia y la segunda de la sociedad de los conflictos interindividuales. Ya he dicho que no pretendo atenuar la relevancia de este cambio, sino proponer la posibilidad de estudiarlo sobre la base de la identidad formal entre el esquema conceptual hegeliano y el marxiano. Para quien escribe es indudable que la transformación decisiva en la evolución de la filosofía política moderna tiene que ser buscada en la fundación del modelo sociedad civil-Estado en sí mismo, en cuanto reconstruye de una manera novedosa y verdaderamente diferente con respecto a lo permitido por el modelo teórico dominante en los dos siglos anteriores, la estructura compleja y contradictoria de la formación social moderna. Si esto es verdad, entre el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano subsiste, por encima de toda continuidad genérica —o si se quiere dentro del campo de continuidad que pude reconstruir, y no carente de significado, en una visión amplia— una específica y tajante fractura.

Esta fractura comienza a definirse cuando se retoma en un nivel de menor abstracción el examen de la noción de *bürgerliche Gesellschaft* en relación con los elementos del otro modelo. Si es verdad, por las consideraciones anteriores, que la *bürgerliche Gesellschaft* asume una función equivalente a la que tenía el *status naturae,* el argumento del puro y simple paso de funciones es insuficiente cuando se considera que en su fisonomía general la *bürgerliche*

Gesellschaft se acerca sensiblemente a la *societas civilis*: mostrando de esta manera que la semejanza lingüística de ninguna manera es un residuo carente de significado. El estudio hegeliano de la sociedad civil por muchos aspectos tiene una relación evidente con el análisis iusnaturalista del mismo concepto. Por lo demás Hegel se refiere a ello en el mismo lugar en el que afirma que "la creación de la sociedad civil pertenece al mundo moderno".[47] Por lo que respecta a Marx, no es casualidad que, refiriéndose explícitamente a la noción hegeliana de *bürgerliche Gesellschaft,* indique su matriz en el similar concepto "de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII".[48] De esta manera la *bürgerliche Gesellschaft* se relaciona no con uno sólo, sino con ambos elementos del modelo precedente, y al mismo tiempo no es reducible a ninguno de los dos, ni se puede encontrar un mayor vínculo con uno más que con otro. En efecto, los conceptos señalados anteriormente con sus "ilustres" antecedentes —en la línea de pensamiento Locke-Kant y en la Rousseau-Ferguson— no son formulaciones particulares de un mismo elemento, sino de dos elementos opuestos del modelo iusnaturalista; por otra parte, el nuevo concepto de *bürgerliche Gesellschaft* puede mostrarse como síntesis de ambos en la medida en que a cada uno de ellos se le quita lo que hacía de él, en el enfoque del

[47] FD 182 Z.

[48] *Prefazione '59 a Per la critica dell'economia politica;* trad. it. de E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editorial Riunito, 1969 (2), p. 4.

ıtítesis del otro, es decir la determinación original, la característica esencial: a diferencia de la sociedad civil de Rousseau-Ferguson, el nuevo concepto de *bürgerliche Gesellschaft* indica una condición no-política como la sociedad natural de Locke-Kant; a diferencia de ésta, al contrario, indica una condición social no provisional o anterior a la condición civil como la sociedad de Rousseau-Ferguson. En otras palabras, en la lógica del segundo modelo, por un lado, la sociedad civil es no-Estado y no es sociedad política, en donde la matriz de la noción de *bürgerliche Gesellschaft* no es ubicable unilateralmente en el concepto similar "de los ingleses y de los franceses del siglo XVIII"; por otro lado, el no-Estado es sociedad civil y no es sociedad natural, de donde la matriz de la noción de *bürgerliche Gesellschaft* no es identificable unilateralmente en el concepto de *status naturae* que tenía el mismo valor de posición en el modelo iusnaturalista. Un resultado en parte idéntico y en parte complementario se alcanza si tenemos como primer término de comparación de la noción pre-hegeliana de sociedad civil y la comparamos con los dos elementos del modelo sucesivo: mientras aquélla indica una colectividad organizada políticamente, y por lo tanto coincide con el momento del Estado, en la lógica de éste la sociedad civil es no-Estado y no es sociedad política, y, recíprocamente, la sociedad política es Estado, y no es sociedad civil.

Resumiendo de manera esquemática la compleja posición de la sociedad civil, término clave para com-

prender la lógica de la transformación del modelo iusnaturalista al modelo hegeliano-marxiano, en cuanto término común, se puede decir que: como primer elemento del segundo modelo ella contiene de alguna manera integrados en una unidad los dos elementos del primer modelo; de la misma manera que como segundo elemento del primer modelo, ella todavía abarca en una unidad los que serán los dos elementos del segundo modelo. Para obtener una correcta representación gráfica de la relación entre los dos modelos, los elementos no deberán disponerse en el siguiente cuadro:

status naturae	*societas civilis*
bürgerliche Gesellschaft	*politischer Staat*

que propone la idea de una correspondencia término a término; sino en este otro cuadro:

status naturae	*societas civilis*
bürgerliche Gesellschaft	*politischer Staat*

que, además de ilustrar la posición de la sociedad civil, considerada anteriormente, también sugiere la idea: a) de un avance del punto de partida del segundo modelo, en el cual efectivamente la *bürgerliche Gesellschaft* no indica una condición de vida práctica original o de cualquier manera anterior, como el *status naturae,* sino comprende una primera dimensión de la condición presente, que en el otro modelo se resuelve completamente en la categoría de *societas*

ento general de fase, en virtud del cual: 1) la *bürgerliche Gesellschaft* se aleja tanto del *status naturae* cuanto se acerca a la *societas civilis;* y 2) se le acerca tanto, cuanto el *politischer Staat* se aleja.

Si procedemos a una comparación general sobre la base de este esquema, encontramos que en cada uno de los dos modelos está ausente el elemento que en el otro aparece como término autónomo y diferente de la sociedad civil: en el primer modelo está ausente el Estado, en el segundo modelo el estado de naturaleza; pero no en la manera de que de ellos desaparezcan también la función o las características esenciales. De ahí viene que la diferencia de fondo entre los dos modelos radica en la manera y en el lugar en que uno y otro indican la fractura, la escisión fundamental en el campo de la práctica. Si ambos representan el campo de la práctica como escisión en momentos contrapuestos, los términos y la figura de la comparación son diferentes. Es esto lo que permite tomar para cada uno de ellos el significado más específico y esencial: si el modelo iusnaturalista establece la conceptualización del individuo independiente fuera del político, rompiendo así el dominio, dos veces milenario, de la tradición clásica aristotélica con base en la cual el hombre *zóon politikon* no era definible más que en su relación natural y necesaria con el colectivo, tradición que sobrevive todavía en el individuo pensado por Grocio que es definido por un natural *appetitus societatis;* el modelo hegeliano-marxiano establece la conceptualización de lo político fuera de lo social y, recíprocamente, de lo social fuera de lo político, disolviendo lo que de la forma conceptual clásica sobrevive en la tradición iusnaturalista, para la que toda unión y organización social acabada todavía presenta como instancias inseparables la sociedad y politicidad.[49]

[49] Aquí entiendo por "socialidad" una relación que abarca la entera multitud de los individuos: es en este sentido que se ha hablado de organización social *acabada.*

La aclaración es necesaria, porque los iusnaturalistas reconocían la existencia de *societates naturales* o grupos humanos menores, como la familia, dentro del estado de naturaleza, para las cuales obviamente es válida la distinción entre socialidad y politicidad. Así por ejemplo, Kant en la *Metafisica dei costumi*: "El estado no-jurídico, es decir, aquel en el que no hay ninguna justicia distributiva, se llama estado *natural* (*status naturalis*). El que le es contrario y que se podría llamar estado artificial (*status artificialis*) no es... el estado *social,* sino el estado *civil* (*status civilis*)... porque también en el estado natural pueden existir sociedades legítimas (por ejemplo las sociedades conyugal, paternal, doméstica en general y otras similares)", que cito de *Scritti politici,* Turín, Utet, 1956, pp. 492-93. Cuando en el texto se habla de *societas naturalis* no se quiere hacer referencia a tales *societates minores,* sino a las representaciones del estado de naturaleza —sobre todo de Locke y de Kant— que pueden hacer pensar en una especie de *societas* entre todos los sujetos naturales como individuos, en cuanto ellas desarrollan como inherentes a la condición natural los institutos fundamentales del derecho privado, o del derecho que regula las *relaciones* entre los privados, es decir, esencialmente la propiedad y el contrato. Lo que se pretende mostrar aquí es que no se trata sin embargo de una verdadera y propia sociedad, en cuanto diferente del Estado. [Hemos traducido "socialidad" (it. socialità) y no sociabilidad porque la varia significación de este último término diluye el matiz teórico de la voz italiana tal como se describe en esta nota.]

En otras palabras, el modelo iusnaturalista presenta la relación fundamental entre el hombre y lo colectivo, el modelo hegeliano-marxiano la presenta entre dos figuras de lo colectivo, y reconoce en la separación recíproca y la autonomía relativa de lo social y de lo político la estructura fundamental de la formación social moderna. Veamos mejor cómo.

VI. HACIA LA DISTINCIÓN ENTRE LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

ANTE TODO la *bügerliche Gesellschaft* se presenta como sociedad escindida en sus miembros, entre los cuales intercorren relaciones —contactos y conflictos— dictadas por interés personal. En este primer aspecto ésta muestra una clara similitud con las más maduras formulaciones de la *societas naturalis*; pero al igual que la *societas civilis,* se trata de una sociedad consolidada y necesaria. Lo que se agrega en la *bürgerliche Gesellschaft* del equivalente primer término del modelo iusnaturalista, es la necesidad de la relación de los hombres en la estructura colectiva, y por lo tanto la solidez del vínculo social en virtud del cual ésta ya no se presenta como condición por su naturaleza inestable y provisional, que es precisamente lo que el segundo término del modelo iusnaturalista agrega a su correlativo primer término. Sin embargo, la *societas naturalis* alcanza la condición de socialidad completa y perfecta transformándose en *societas civilis sive politica,* y solamente en cuanto sociedad *política* es unión o socialidad asegurada y fundada sobre bases sólidas; mientras la *bürgerliche Gesellschaft* se presenta como momento de socialidad acabada en su separación y contraposición del *politischer Staat.*

Las razones de la diferencia ante todo deben buscarse en el tipo de lógica general a la que cada modelo obedece. En la lógica del modelo iusnaturalista el *status naturae* si bien puede ser concebido como una primera forma de *societas*, no puede en cambio dejar de presentarse bajo las características de una condición inestable y precaria, en cuanto el tejido de las relaciones sociales "naturales" está basado completamente en el arbitrio de los hombres. Los individuos naturalmente libres e iguales uno frente a otro, ninguno de los cuales reconoce en el otro un superior natural, aparecen capaces de —y por la naturaleza misma de sus impulsos e intereses propios parecen tener la tendencia a— romper o alterar en cualquier momento la trama social, anulando así las condiciones de una posible coexistencia con base en los dictados, de la recta razón, o sea de la ley natural, para transformar de esta manera el estado de naturaleza en un estado de guerra. De aquí se puede comprender la razón por la que en el enfoque establecido por el modelo iusnaturalista la sociedad no tiene otra figura real más que la política, fuera de la cual propiamente no se da el vínculo social, por lo tanto la sociedad civil es al mismo tiempo sociedad y Estado: tomando en consideración dichas condiciones iniciales, una verdadera y propia sociedad, una unión solidaria sólo puede subsistir donde, y en virtud del hecho que, los individuos acepten subordinar su arbitrio natural, de hecho ilimitado, a una precisa norma común (el derecho "igual" en forma de ley positiva) emanada de un poder imparcial (el Estado como

arbitrio de justicia) y superior (el Estado como ejecutor y garante de las leyes y la justicia mediante el monopolio de la fuerza). Ésta es la conclusión necesaria del punto de partida iusnaturalista: una necesidad que lleva a reconocer el problema fundamental de la vida social en la contraposición individuo-Estado, en la forma de integración de lo singular en lo colectivo y de composición del conflicto entre libertad y poder.

En el enfoque del modelo hegeliano-marxiano el campo de las relaciones y del contraste entre los hombres independientes es indicado en la *bürgerliche Gesellschaft*, que en este sentido representa el término equivalente al *status naturae*. Pero si bien la *bürgerliche Gesellschaft* se presenta como esfera de la escisión, arbitrio y de la casualidad, sin embargo no se resuelve en un conjunto de actos individuales y de relaciones precarias. Para Hegel "esta visión atomista y abstracta desaparece... en la sociedad civil, en donde el hombre solamente aparece como miembro de una universalidad".[50] Aunque en este contexto Hegel probablemente se refiere al vínculo del hombre con el grupo o con las asociaciones civiles de naturaleza corporativa, es posible extender el significado de la afirmación a la relación del individuo con la estructura general de la sociedad civil: la persona concreta, sujeto de necesidades, intereses privados y autor libre del propio oficio, se muestra como formalmente independiente no fuera (y antes),

[50] FD 303 A.

La sociedad no es simplemente la suma de las caprichosas relaciones individuales, el campo de referencia general dictado por impulsos y actos subjetivos; más bien, la relación de los hombres, como aquel tanto de arbitrario y accidental que contiene, es la vía mediante la cual se realiza necesaria y contradictoriamente, "un sistema de dependencia omnilateral" tal que la subsistencia, el bienestar y la misma libertad-independencia formal de cada individuo "solamente en esta relación son reales y seguros".[51] En otras palabras, las relaciones sociales no solamente están fundadas en el arbitrio de los sujetos y en la particularidad de las acciones individuales, como en las representaciones de la *societas naturalis* donde solamente hay relaciones *inter-individuales*, tejido de las relaciones constantemente disfrazado y rehecho, y no relaciones *sociales*, tejido enlazador. La sociedad civil hegeliana no solamente tiene este principio, sino se basa también en el principio opuesto de la universalidad en la que todos los hombres, aun en su independencia formal, están necesariamente vinculados. Tanto es así que esta universalidad en la sociedad civil hegeliana se muestra "como fundamento y forma necesaria de la particularidad";[52] mientras que en la concepción iusnaturalista solamente la sociedad civil-política aparece como efectiva *universitas*. Antes de ella no hay más que una *multitudo*.

[51] FD 183.
[52] FD 184.

De igual manera Marx subraya que "la mutua y general dependencia de los individuos, recíprocamente indiferente, constituye su vínculo social".[53] Como en las representaciones de la *societas naturalis*, así en la realidad de la sociedad civil moderna o sociedad burguesa "los individuos parecen entrar en una relación recíproca libre e independiente... e intercambiar en esta libertad; pero esto es tal solamente para quien hace abstracción... de las condiciones de existencia en las que estos individuos entran en relación".[54] Así como para Hegel los miembros de la sociedad civil pueden conseguir sus fines particulares "solamente en cuanto ellos mismos deteminen de manera universal su saber, querer y hacer y se constituyan en eslabones de la cadena de esta relación";[55] así también para Marx, en el proceso de intercambio generalizado que constituye la primera dimensión de la totalidad social, los individuos en su particularidad y libertad están obligados a observar condiciones objetivas y obligatorias. Aunque las relaciones sociales aparezcan extremadamente fragmentarias y dispersas, en un movimiento que "parte de puntos infinitamente diversos y regresa a puntos infinitamente diferentes",[56] y "aunque los momentos particulares de este movimiento provengan de la voluntad consciente y de los objetivos particulares de los individuos, sin embargo el proceso

[53] *Grundrisse*, p. 74. [Hay ed. esp. FCE.]
[54] *Ibid.*, p. 81.
[55] FD 187.
[56] *Grundrisse*, p. 101.

mo una relación objetiva que nace naturalmente y que es el resultado de la interacción de los individuos conscientes, pero no reside en su conciencia ni es agregada a ello como totalidad".[57] De manera definitivamente similar, Hegel había subrayado que el proceso de formación de la relación universal y de conformación de los individuos a lo universal "no está en la conciencia de estos miembros de la sociedad civil en cuanto tales".[58] Así como Hegel había afirmado que la universalidad en relación con la particularidad de los fines individuales, se muestra "como potencia, por encima de ella",[59] así también Marx reafirma que "su [de los sujetos conscientes] encuentro individual recíproco produce un poder social extraño que les es superior, cuya acción recíproca es un proceso y una fuerza independiente de ellos".[60] Con total coherencia, Marx concluye que "la relación social de los individuos como poder que por encima de los individuos se ha hecho autónomo —sea que ella haya sido representada como fuerza natural, como casualidad o de cualquier otra forma— es un resultado necesario derivado del hecho de que el punto de partida no es el individuo social Libre".[61] Así pues, la *bürgerliche*

[57] *Ibid.*, p. 111.
[58] FD 187.
[59] FD 184.
[60] *Grundrisse*, p. 111.
[61] *Ibidem.* Mayúscula de Marx. De manera similar Hegel, hablando de la liberación del hombre civil de la rígida necesidad natural, subraya que, "esta liberación es formal.... La tendencia del estado social a la multiplicación indeterminada y a la especificación de las exigencias, de los medios y de los goces...es precisamente un aumento infinito de la dependencia y la necesidad (FD 195).

Gesellschaft es opuesta a la *societas naturalis* como se manifiesta en la perspectiva iusnaturalista: la libre voluntad, el arbitrio de los diversos sujetos, cuando éstos son considerados como sujetos concretos, se muestra imperfecta, aunque es una imperfección que se constituye mediante muchos actos de libertad formal.

Junto con la "visión atomista y abstracta" (Hegel) que no reconoce la fuerza de la "relación objetiva" (Marx) como se desarrolla naturalmente por el entrelazamiento de las conexiones interindividuales, cae necesariamente, en el paso del primer al segundo modelo, aquel enfoque subjetivo y voluntarista en el que la unión social parece derivar solamente del libre concurso de las voluntades individuales. Con base en la lógica del modelo iusnaturalista la verdadera y propia sociedad se configura como fruto de un contrato colectivo, mediante el cual cada hombre renuncia a su aislamiento "natural", a su *self-government* o poder soberano y exclusivo sobre sí mismo, para someterse junto con los demás que, garantizando la coexistencia de los derechos de cada uno con los derechos de todos, asegura la forma misma de la socialidad. Así se observa con más precisión que en el modelo iusnaturalista la sociedad y el Estado coinciden, en el sentido que caen en el mismo "espacio" o lugar lógico, en la parte del segundo miembro de la dicotomía fundamental: fuera del Estado, de la

piamente sociedad, es decir, aquella del estado natural sólo puede ser llamada impropiamente sociedad.

Se podría objetar que la concepción preponderante de la escuela del derecho natural considera que para la constitución del Estado son necesarios no un solo pacto sino dos diferentes: el primero, recogiendo los elementos singulares y dispersos de la *multitudo* en la *universitas* de un pueblo, da lugar a la *societas* y por ello se le conoce como *pactum societatis*; el segundo es llamado *pactum subiectionis*, ya que establece el poder común y con él la relación de subordinación de los gobernados a los gobernantes, da lugar al Estado. Con base en este esquema, parece que la sociedad adquiere una imagen independiente y dotada de alguna consistencia propia en oposición al Estado. De esto se puede buscar una confirmación precisamente en la teoría de Locke que antes o más claramente que otras puede hacer pensar en una *societas* en el estado de naturaleza —por lo demás Locke no se extendió explícitamente sobre el problema del mecanismo contractual por el que se llega a la *civil or political society*— ahí donde se afirma que la disolución del gobierno, o sea de la relación de subordinación, no implica inmediatamente la disolución de la sociedad. Pero quien quisiese concluir de esto que en tal enfoque la *societas*, resultante del primer pacto que no es todavía político, tiene un principio constitutivo que le es propio, sólido en sí mismo, diferente e independiente del de la unidad política, no encontraría alguna prueba en los textos. La *communis*

opinio del doble contrato fue consolidada y se podría decir codificada por Pufendorf: de acuerdo con este autor con el primer acuerdo que transforma una multitud en un pueblo, es decir, que vincula a los hombres en la sociedad, los "futuros ciudadanos" simplemente manifiestan "la voluntad de unirse en una asociación perpetua y de proveer, con deliberaciones y órdenes comunes, a la propia salvación y seguridad";[62] solamente con el segundo pacto que instituye el gobierno y con éste la obligación de obediencia de los ciudadanos, se forma la sociedad propiamente política, el Estado. Pero de esto resulta claro que el *pactum societatis* no ha instituido una sociedad no-política, una realidad cualitativamente diferente de la sociedad política, sino solamente una sociedad política imperfecta y defectuosa, tan verdad es que Pufendorf identifica en esta asociación simplemente la que "anticipa, por decirlo así, los primeros y más rudimentarios elementos de un Estado".[63] A pesar de todo, el objetivo del primer contrato es la creación de la sociedad política, la *unión de las voluntades* singulares y particulares en la única voluntad del cuerpo social, solamente que ella permanece como una unión puramente intencional hasta

[62] S. Pufendorf, "De iure naturae et gentium", VII, 2. Cito de la antología de escritos de este autor, *Principi di diritto naturale*, a cargo de N. Bobbio, Turín, Paravia, 1948, p. 164.

[63] *Ibidem*. Consecuentemente Pufendorf habla del *pactum subiectionis* como de una simple realización del *pactum societatis*: "Después de este [segundo] pacto el Estado finalmente es perfecto" (*ibid*, p. 165).

de las fuerzas que debe hacer eficaz la voluntad común.

Por consiguiente, del *pactum societatis*, en cuanto es diferente del *pactum subiectionis* y anterior a él, brota una *societas* a la que le falta el poder para ser efectiva. Es confirmado por el propio Locke de manera literal, en el lugar al que se ha hecho referencia anteriormente, que se trata de cualquier manera de una sociedad *política*: "Para hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno es preciso empezar por distinguir entre lo que es la disolución de la sociedad y lo que es la disolución del gobierno. Lo que constituye la comunidad política, lo que saca a los hombres del estado de dispersión de la naturaleza y los convierte en una sociedad política, es el convenio que cada cual realiza con todos los demás de *conjuntarse y obrar como un cuerpo único, constituyendo de ese modo una comunidad política distinta de las demás*. Lo que de ordinario, mejor dicho, casi siempre disuelve esa clase de uniones es la invasión de una fuerza extranjera...".[64] Mientras, entiende Locke, hay muchos modos por medio de los cuales puede disolverse el gobierno sin que ello signifique la disolución del vínculo social. Pero léase poco más adelante: cuando "... queda disuelto el gobierno, el pueblo posee la libertad para proveer a sus intereses *mediante la institución de un nuevo poder legislativo*... La sociedad no puede perder

[64] J. Locke, *Du trattali sul governo*, II, § 211. Cito de la edición a cargo de L. Pareyson, Turín, Utet, 1960 (2), p. 411.

nunca, por culpa de nadie, el derecho innato y primordial que tiene de conservarse, y *no puede asegurar ese derecho de otra manera que mediante un poder legislativo establecido y una aplicación justa e imparcial de las leyes*."[65] Una vez más y de la manera más clara, la sociedad es concebida solamente *sub specie politica*, es decir, fuera del Estado la sociedad es impracticable y se disuelve. Y se regresa al estado de naturaleza, condición no-política, que excluye un verdadero y propio vínculo social. Por ello en la perspectiva que establece el modelo iusnaturalista a partir de la pluralidad original de los individuos libres, el problema de la creación de una sociedad, es decir, del enlace de los sujetos, inmediatamente es un problema político, y se resuelve mediante la institución de la voluntad soberana que convierte el arbitrio en razón. Resumiendo, en tal enfoque: 1) el sujeto libre es preordenado a la sociedad y ésta lo deriva como una creación libre; 2) el vínculo social es subordinado a la unidad política y ésta lo hace posible.

En el enfoque que se manifiesta mediante el modelo hegeliano-marxiano, la libertad de los sujetos no es por sí misma el principio o el origen de la socialidad; una sociedad *überhaupt* no es efectivamente tal, no subsiste como relación necesaria si depende exclusivamente, como la *societas civilis* iusnaturalista, de un acto colectivo y acuerdo de voluntades, y se apoya solamente en el consenso explícito de sus

[65] *Ibid.*, II, 220, p. 417.

el *status naturae* no puede presentar alguna forma de socialidad capaz de mantenerse. Esto sucede no tanto por el potencial o efectivo desacuerdo entre los individuos —antes al contrario las oposiciones y los contrastes también caracterizan las relaciones interindividuales que configuran la *bürgerliche Gesellschaft* y en general la forma de la escisión define la imagen de la *bürgerliche Gesellschaft* que es semejante a la del *status naturae*- como por la ausencia de cualquier vínculo objetivo, en lugar del cual se reconoce como única fuerza eficaz el arbitrio de los sujetos que es, por su misma naturaleza, absoluto antes que disolvente. La *bürgerliche Gesellschaft,* primera forma de la colectividad, no es pues instituida por un acto asociativo deliberado, que no la haría más "social" de cuanto fuese el *status naturae* en la perspectiva iusnaturalista; así como tampoco, desde la óptica del modelo hegeliano-marxiano, aparece más "social" la *societas civilis* fruto de un contrato: no conociendo vínculos objetivos ninguno de los dos. Al contrario la *bürgerliche Gesellschaft* se constituye como tal independientemente de, y en contraste con, las intenciones conscientes de sus miembros, que siempre están dirigidas hacia fines particulares: precisamente por esto no debe hacer caso a una ilusoria e ineficaz fundación en el concurso de las libres voluntades individuales, como el *status naturae* para traducirse en *societas civilis.* En suma, la *bürgerliche Gesellschaft* es ya *naturalmente* una *sociedad civil,* un enlace efectivo y general entre los individuos, independientemente

de la voluntad de los sujetos y del consenso explícito de estos —un consenso que reduciendo las múltiples voluntades particulares a una sola voluntad universal transformaría la sociedad civil en sociedad política. En otros términos, la sociedad civil del modelo hegeliano-marxiano cubre el área de una primera y fundamental dimensión de la socialidad moderna en la que los sujetos, hechos libres como individuos autónomos por la disolución de los antiguos vínculos de dependencia personal, se entrelazan necesariamente antes de la dimensión política sobre la base de sus mismas necesidades, intereses y fines privados —en este sentido la *bürgerliche Gesellschaft* lo es "por naturaleza" y no "por convención" como la *societas civilis,* que debido a ella aparecía como una institución artificial. Se entiende que la estructura de la relación social necesaria, su "anatomía" es interpretada por Hegel y por Marx en formas diferentes.[66]

[66] El análisis de las diferencias está apartado de las tareas que me he propuesto realizar. Sin embargo para aclarar lo que se ha dicho hasta aquí es necesario hacer una observación. Observación que en su esquematismo y simplificación está muy lejana de tocar todos los aspectos del problema.

Para Hegel la relación social tiene su raíz material en las necesidades sensibles, "este ámbito *natural* de la existencia humana" (*Estetica,* trad. it. de N. Merker y N. Vaccaro, Turín, Einaudi, 1967, p. 114): son llamadas en FD 181 "necesidades que alcanzan, que concatenan" (*Verknüpfende Bedürfnisse*), en cuanto la exigencia de la dependencia de la naturaleza se transforma en dependencia y necesidad social. En lo que se puede ver una recuperación del tema de la natural *infirmitas* que lleva al hombre a la unión con los otros hombres. Pero en la época moderna la necesidad natural actúa

; diferencias, el primero y fundamental resultado consiste en el hecho de que lo social ya no aparece inmediatamente en la figura de lo político, debido a que la base de la socialidad

sobre sujetos formalmente independientes (las personas "privadas"), los cuales, en la dependencia recíproca, o exigencia de relacionar para satisfacer las propias necesidades, educan (o perfilan) su naturaleza y forman (o cultivan) su misma libertad formal. El mundo de la cultura (*Bildung*) o civilización que implica la expansión de las facultades y aptitudes de la especie así como del individuo, y que se realiza mediante la multiplicación de las necesidades, la descomposición de la exigencia concreta en muchas necesidades abstractas, es la moderna división técnico-funcional del trabajo. Todo ello hace que la dependencia entre los hombres (FD 198) sea una "necesidad total", pero paralelamente impone a su relación la forma del intercambio, que se fundamenta precisamente en el reconocimiento recíproco de la libertad. El proceso vital como proceso social no puede desarrollarse, a la altura de la esfera civil (que es aquella en la que se encuentra precisamente la sociedad civil, o sociedad de los privados) si no es mediante el ejercicio de los derechos del hombre en cuanto privado. Por ello la tutela de los derechos individuales, el derecho a la propiedad-libertad y el derecho a la vida, es una exigencia *interna* de este mecanismo social —la sociedad civil como sistema de la vida privada— que se apoya en estos derechos y al mismo tiempo en su accidentalidad y "necesidad inconsciente", los expone por muchos conceptos al riesgo de no ser tratados "como derechos" (FD 230). De ahí que los individuos en su calidad de sujetos privados (como entiendo el *Bürger als bourgeois* de FD 190 A) estén vinculados en la sociedad civil no sólo mediante el sistema de las necesidades, sino también a través de la administración de justicia (que tutela la libertad abstracta) y la administración pública (que ve por la seguridad de la vida). De esta forma la sociedad civil hegeliana es un sistema no solamente económico, sino también

ya no es identificable en la colusión-integración de las libres voluntades de los hombres, que constituyen la voluntad colectiva o general que se manifiesta en el poder común. El plano del nexo social se muestra

jurídico y administrativo, y por ello es llamada tanto *Gesellschaft* como *Staat*. Pero en cuanto se refiere al dominio de lo particular, o sistema de la vida privada, es Estado de los privados, cuyo principio y fin es el individuo definido por las necesidades y los intereses exclusivos, por lo mismo él se mueve en la esfera privada y como tal es antagónico al Estado verdadero, o Estado "propiamente político" (FD 267), como sistema de la vida pública del que solamente proviene una voluntad verdaderamente universal.

También para Marx el vínculo social está fundado sobre la base material de las necesidades: los hombres se ven precisados a producir socialmente su existencia y toda producción es obligatoriamente producción social. Y también para Marx la división del trabajo constituye la manera más inmediata en la que se muestra como una exigencia la relación social en la época moderna — que aparece como la época del individuo, pero al mismo tiempo es la edad de la expansión de las relaciones sociales y, con ellas, de las necesidades. Pero en Marx la división del trabajo no presenta simplemente su cara técnico-funcional. Y la relación que caracteriza la sociedad moderna como tal es todavía la relación de intercambio, pero no solamente en la forma de "intercambio simple" que alinea a todos los sujetos, por encima de la división por rangos en el único nivel de la dignidad humana (el nivel de los derechos del hombre). Esto se refiere solamente a la "superficie" de la sociedad civil, como se dice en diversos lugares en los *Grundrisse*, a la "apariencia real" según la cual ésta se muestra como sociedad de los intercambios y de la libre concurrencia (y es como tal sociedad "burguesa" no inmediatamente en el sentido de clase, sino en el sentido en el que "burgués", *bourgeois*, es la figura histórica bajo la que aparece en la formación social moderna el sujeto común, por lo tanto todo

distinto y separado del plano de la relación política, o sea el orden social aparece bajo una figura propia que es diferente de la esfera política.

Mientras la sociedad civil de la concepción iusnaturalista, que dominó ampliamente la filosofía política en los siglos XVII y XVIII por la misma naturaleza de su proceso constitutivo no puede dejar de presentarse al mismo tiempo como *societas civium,* tejido general de las relaciones entre los hombres reunidos en sociedad —transformados en esta unión de hombres simplemente o miembros de una ideal *societas humani generis* a ciudadanos o miembros de una comunidad real y específica— y como *societas politica,* organización pública y cohesión de los sujetos sociales dentro de relaciones estables de poder; incluso mientras ella subsiste sólo como *societas civilis* en cuanto es *societas politicas;* con la crisis del modelo iusnaturalista que maduró entre finales del siglo XVIII y principios del XIX y que se expresa completamente en el modelo hegeliano-marxiano, los atributos "político" y "civil", que en su origen coinciden y que derivan respectivamente de la griega *pólis* y de la latina *civitas,* tienden a diferenciarse. El sujeto social se duplica en la figura del ciudadano privado o civil-burgués (*Bürger*) y en la del ciudadano ver-

hombre como persona *privada* definida por los propios derechos individuales). Solamente *más allá* de esta superficie se puede descubrir la relación de intercambio que constituye para Marx la diferencia específica de la sociedad moderna: una relación que no plantea simplemente la libertad del hombre como ciudadano privado (o civil-burgués), sino la "libertad" propia de la gran mayoría de los hombres, la "libertad" de la propiedad de los medios de producción, y que divide a los sujetos en dos clases antagónicas. De ahí que la sociedad civil moderna se revele como sociedad *burguesa* en el sentido del dominio de clase, o sea como sociedad capitalista, en cuanto la necesidad específica de la relación social moderna, es la de la relación de intercambio capital-trabajo. Por ello la *bürgerliche Gesellschaft* es el terreno de aplicación del derecho privado, que rige plenamente en su "superficie" (donde ella se muestra propiamente como sociedad "civil" o de los privados; el joven Marx incluía en su concepto todavía "superficial" de sociedad civil también la *Polizei,* a la manera de Hegel, y ello ya no en el comentario al texto hegeliano sino en las observaciones al artículo 8 de la Constitución francesa "progresista" de 1793 concerniente a la *sûreté*: cfr. *Judenfrage,* trad. cit., p. 379). Pero ella se constituye en su necesidad específica en el nivel estructural de la relación capitalista, y por consiguiente se define como sistema económico, y no a la manera de Hegel como sistema jurídico y administrativo. Así la *bürgerliche Gesellschaft* ya no es definida "Estado" de los privados, contrapuesto por Hegel al Estado "propiamente político", ya que el Estado que pone en acción el derecho (en cuanto "condición general de la producción": *Grundrisse,* p. 413) y media entre los extremos antagónicos y sus conflictos, ya no vale para Marx, realmente como universal. Si él se presenta como tal, muestra su cara ilusoria (la voluntad y la fuerza generales son "comunidad" solamente en apariencia): la realidad práctica del Estado es opuesta, en particular, en cuanto éste pone las condiciones generales de un sistema social (u organización de la producción) no solamente en términos privados, sino que además se fundamenta en el dominio de una clase y se aboca a la reproducción de tal dominio. Por lo tanto la acción del Estado está, no necesariamente de manera directa al servicio de la burguesía, sino de cualquier manera, al servicio del sistema en el cual y por el cual la burguesía existe como clase dominante.

dadero y propio (para distinguir el que se acuñó el término pleonástico de *Staatsbürger*) y la sociedad como sociedad civil se separa del Estado como Estado político.[67] Por un lado la sociedad civil, debido a que no necesita de la institución de un poder común para realizarse como punto de cohesión social efectiva, ya no indica genéricamente la estructura general de la vida asociada, sino señala un nivel de la vida colectiva específicamente "social" o "civil" en cuanto separado o contrapuesto al nivel específicamente "político"; por otro lado el Estado político, dado que no resulta de la subsunción de los hombres igualmente aislados, carentes de vínculos efectivos bajo un poder común y un ordenamiento público, ya no coincide con la sociedad civil, y por lo tanto ya no indica genéricamente el conjunto organizado de la vida colectiva en su aspecto de unidad, sino señala un nivel o un espacio de la vida colectiva distinto y separado del nivel específicamente social. Éste es el espacio en el que se coloca el Estado moderno propiamente "político", como es designado literalmente tanto por Hegel como por Marx, aunque de acuerdo con criterios interpretativos opuestos.

[67] Para toda esta problemática cfr. M. Riedel, *op. cit.*, sobre todo los capítulos "Tradizione e rivoluzione nella *Filosofia del diritto* di Hegel" y "Il concetto di 'società civile' e il problema della sua origine storica".

VII. UNA COMPARACIÓN ENTRE LOS MODELOS

LLEGADOS a este punto estamos en posibilidad de pasar a una comparación general, mejor articulada, entre el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano. Ante todo ahora es posible observar con más claridad la manera en que la dicotomía *bürgerliche Gesellschaft-polisticher Staat* establezca el desarrollo en dos instancias contrapuestas de aquello que estaba unido e indiferenciado en la noción iusnaturalista de *societas civilis*. En efecto, mientras ésta representa a la colectividad en una sola figura, al mismo tiempo social y política, en oposición a la no-sociedad o a la sociedad imperfecta como era concebida toda condición que carecía de organización política, la otra dicotomía muestra o describe la separación efectiva de dos niveles de la colectividad, o sea la escisión de la misma colectividad en formas o figuras reales y verdaderamente diferentes. En otras palabras, la dicotomía reconoce el carácter esencial de las formaciones histórico-sociales modernas en el aislamiento mutuo y en la contraposición de una estructura básica de la socialidad y de una estructura superior (en sentido positivo, Hegel) o superestructura (en sentido negativo, Marx): la estructura básica subsiste como vínculo efectivo y necesario en-

tre los individuos, los cuales permanecen personalmente libres, subjetivamente independientes en su referencia como privados, pero sin embargo están ligados en una dependencia general objetiva; o sea subsiste como estructura de las relaciones necesarias que son reguladas coactivamente por el Estado, pero no tienen en su principio la referencia al mandato público, y no deriva su necesidad y eficacia relacional —su valor de enlance social— de la unidad política en el querer poder común; la estructura superior o superestructura subsiste como recomposición de los sujetos sociales en la unidad de un cuerpo común, que se realiza por encima de las particularidades y se manifiesta en la universidad y obligatoriedad de los mandatos generales imperativos sostenidos por la fuerza colectiva de la coacción pública. Por un lado, la *bürgerliche Gesellschaft* se constituye como tejido real de las acciones libres de los hombres y por lo tanto como estructura colectiva, pero no como colectividad política: si aquellas acciones particulares están necesariamente subordinadas al mecanismo impersonal del conjunto, y en consecuencia socialmente determinadas, a pesar de ello siempre se mueven y se realizan en el plano de los fines e intereses privados; luego entonces los miembros de la *bürgerliche Gesellschaft* como sujetos privados, aun bajo la necesidad de la conexión, no se resuelven en la unidad de un verdadero y propio cuerpo común, como lo es el guiado por una sola voluntad, ni *como tales* pueden dar vida a un cuerpo soberano que se traduzca en una organización pública del poder. Por otro lado, el *politischer Staat* se constituye como momento de la organización y regulación colectiva mediante la producción de normas generales y de esta manera como estructura cohesiva y lugar de integración de la colectividad: sin embargo la fuerza cohesiva del *politischer Staat* no establece la condición social, ni de ella derivan la naturaleza específica y la dinámica interna de las relaciones que están en los cimientos de la socialidad, sino más bien la cohesión política se efectúa más allá, por encima, del enlace propiamente social. El momento político de la cohesión mediante mandatos imperativos-coactivos se aísla del tejido social, en la medida en que la fuerza o eficacia relacional que le es propia al vínculo no dictado o impuesto, como es el que se instaura con el desarrollo de la sociedad moderna entre los privados, emancipa el momento social del momento político-unificante del Estado. Ahí donde la concepción que se expresa en la idea iusnaturalista de *societas civilis,* no reconociendo aquel enlance efectivo en la dimensión de la acción libre de los privados, e incluso tomando de esta dimensión única y abstractamente el lado disgregante del arbitrio individual, confía la relación social de los individuos a la cohesión política y encuentra la raíz del vínculo colectivo en la *fictio* de una general y consciente voluntad de un cuerpo soberano; tal concepción no distingue todavía la sociedad civil del Estado y resuelve el Estado en la sociedad (comunidad) de los hombres civiles (personalmente libres). Esto sucede igualmente, *en cuanto a la forma* del concepto tradicional de la comunidad política, en aquella *civitas* o *societas*

civilis que indicaba propiamente una unión de libres.[68] Esto es válido aunque la misma concepción tome correctamente del político la moderna función cohesivo-coactiva y el carácter moderno de centro del poder soberano que se ejerce en la forma de leyes.

De la misma manera y recíprocamente, el modelo hegeliano-marxiano ya no distingue de la sociedad civil el estado de naturaleza, y sin embargo recupera de él caracteres y funciones. Así, el nuevo modelo separa el Estado de la sociedad civil en la medida en que: a) abarca en la sociedad civil, historizada, los signos esenciales de la condición descrita como natural en el modelo anterior; b) atribuyendo a la sociedad civil la función de momento contrapuesto al político, reconstituye de este modo, en un plano diferente, la forma general de la dicotomía en la que el modelo precedente ya se configuraba. Mientras en el primer modelo la condición en la que los

[68] Lo reafirmo en cuanto a la forma, porque con respecto al contenido la *societas civilis* del modelo hobbesiano presenta una profunda innovación que la deriva precisamente del constituirse a partir de los sujetos naturales independientes. Manfred Riedel (ya citado) en su ensayo sobre el concepto de sociedad civil, no parece dar demasiado peso a esta diferencia entre la antigua y la moderna *societas civilis*, para poderlas contraponer a la *bürgerliche Gesellschaft* hegeliana. Sin embargo, tal diferencia eleva la sociedad civil de Hobbes a término medio ideal entre la de Aristóteles y la de Hegel. En síntesis, si el fin del *civis* antiguo es la conservación de la *civitas*, y el fin del *Bürger* moderno es la conservación de sí mismo (y la persecución de sus intereses privados), el fin del *homo civilis* iusnaturalista es el mismo del *Bürger*, por *medio* de la institución de la *civitas*.

individuos como sujetos autónomos interactúan, luchando entre ellos antes de la composición política, se presentaba como estado natural, en el doble sentido de estado asocial o incompletamente social y precario, y del momento externo y anterior a la sociedad civil, que en cambio representaba el momento de la colectividad bien definida y organizada; en el segundo modelo la misma condición aparece como estado social, más aún como condición propiamente social y civil moderna y desarrollada.[69]

[69] El atributo "civil" en la filosofía política moderna tiene un doble significado: por un lado indica algo relacionado con el Estado (de *civitas*), por otra algo relacionado con los términos educado, avanzado, refinado, "civilizado" (de *civilitas*). El doble valor está claramente presente en Hobbes, quien entiende la condición "civil" como la que está caracterizada tanto por el orden político como por la decencia y el refinamiento. El segundo significado es preponderante en el *Discours sur l'niégalité* de Rousseau y en el *Essay* de Ferguson, cuya *civil society* fue traducida al alemán en 1768 con la expresión *bürgerliche Gesellshaft*. Precisamente mediante estas últimas (y otras) mediaciones, el atributo "civil" en las diversas lenguas siempre tiende más a indicar el comportamiento educado, emancipado y avanzado del grupo ciudadano-burgués (de ciudad-burgo y ya no de ciudad-Estado), el grupo privado por excelencia; donde es transformada la antigua acepción, y "civil" debe entenderse comúnmente como "privado" en oposición a "público".

Esto vale también para Marx, como intenté observar anteriormente (cfr. nota 66), en todos los lugares en los que la *bürgerliche Gesellschaft* es analizada en cuanto "sociedad de la libre concurrencia". El uso difundido, y recientemente aprobado por J. Agnoli y M. Cacciari (cfr. respectivamente *Lo Stato del capitale*, Milán, Feltrinelli, 1978, p. 10; y *Dialettica*

›rrelación entre sujetos personalmente libres que actúan en razón del interés privado era considerada en forma abstracta e inmadura. El absolutismo de los arbitrios individuales conducía a una imagen de relaciones inmediatamente conflictuales y destructivas, o a la figura de un tejido débil, carente de una necesidad intrínseca y continuamente amenazado por la disolución; en síntesis, producía la idea de una sociedad en última instancia impracticable, cuyo valor era sobre todo constructivo, esto es, el de un principio hipotético a partir del cual era posible reedificar en su esencia racional el diseño de un estado civil. En el segundo caso, la condición general de libertad de los individuos en cuanto privados es reconocida ante todo en su historicidad como carácter típico de las formaciones sociales modernas: "por naturaleza" el hombre es una animal gregario totalmente dependiente del grupo y solamente con el desarrollo histórico de la sociedad, y dentro de la sociedad históricamente desarrollada, el ser —contraponiéndose a "las diversas formas del contexto social... como un simple instrumento para sus fines

e critica del Politico, Milán, Feltrinelli, 1978, p. 8), de traducir la marxiana *bürgerliche Gesellschaft* siempre como "sociedad burguesa" es demasiado rígido respecto a la complejidad, y a veces ambigüedad, del concepto marxiano. Sin entrar en el tema, por lo demás añejo y tedioso, observo solamente que siguiendo tal uso se pierde el sentido de muchos fragmentos de Marx construidos sobre la antítesis entre *bürgerliche Gesellschaft* y *politischer Staat*. En efecto ¿qué sentido tiene contraponer al Estado "político", una sociedad "burguesa", si luego en otros contextos el Estado mismo se define "burgués"?

privados",[70] de manera que lo universal "les aparece [a los privados] como medio"— [71] efectivamente, logra aislarse, o sea presentarse como individuo. Precisamente la época que genera "el modo de ver del individuo aislado es la época de las relaciones sociales ... hasta hoy más desarrolladas".[72] Por lo tanto se trata de la condición en la que los individuos aparecen desligados de vínculos naturales preconstituidos, tanto así que parece natural su aislamiento; ésta es la condición de la sociedad presente y no una condición lógica o históricamente anterior. Y sobre todo, es una condición social efectiva, no hipotética, como la del estado natural que deviene sociedad real y completamente definida sólo transformándose en comunidad política. Más aún, ésta define la dimensión propiamente (en sentido estricto) "social" de las transformaciones históricas modernas, es decir, indica aquella "sociedad" que está fuera y contra lo político, en cuanto no se resume inmediatamente en la unidad integrada de un cuerpo colectivo, ni se resuelve simplemente en la pluralidad disgregrada y atomista de arbitrios particulares, sino subsiste en la presencia de dos principios opuestos de la autonomía del particular y del enlace omnilateral (Hegel), o bien de la independencia personal y de la dependencia material (Marx). Mientras en el *status naturae*, también ahí donde se presentaba en la forma de una embrional *societas*, el conflicto entre los sujetos apare-

[70] *Grundrisse*, p. 6.
[71] FD 187.
[72] *Grundrisse*, p. 6.

ante, capaz de transformar una sociedad débil en una sociedad imposible; en la *bürgerliche Gesellschaft* los intereses privados, en su misma particularidad y contradicción, se encuentran necesariamente entrelazados en una dependencia "de todas las partes". No tanto porque al perseguir cada uno el interés propio, se consiga automáticamente el interés general —incluso de esta afirmación se podría deducir "que cada cual obstaculiza la afirmación del interés del otro, de suerte que en vez de una afirmación general... resulta por el contrario una negación general"— [73] sino porque "el mismo interés

[73] *Grundrisse*, p. 74. También en este fragmento se aprecia una clara reminiscencia hegeliana. Cfr. las *Lezioni sulla filosofia della storia*: "La libertad es concebida sólo negativamente, cuando se la imagina como si el sujeto limitase respecto a los otros su libertad, de manera que esta limitación colectiva, el mutuo obstaculizarse, dejase a cada uno el pequeño lugar en el que pudiese moverse", que cito de la traducción italiana de G. Calogero y C. Fatta, Florencia, La Nuova Italia, 1977 (5), vol. I, p. 104. Sin embargo en este fragmento Hegel se refiere a la concepción kantiano-fichtiana del Estado, y no a la relación económica entre interés privado e interés colectivo, a propósito del cual en FD parece inclinarse inicialmente por la visión optimista típica de la economía política clásica. Pero tanto para ésta como para otras cuestiones es mejor aceptar la interpretación de R. Bodei: "Hegel habitualmente *repite*, reproduce y sitúa en el sistema puntos de vista ajenos... Es decir no habla por sí mismo, en la perspectiva del *für uns*, sino deja hablar a "la cosa", y deja que sea el desarrollo sucesivo quien critique objetivamente, quien redimensione lo absoluto de cada peldaño del desarrollo del conjunto." Cfr. el ensayo *Hegel e l'economia politica*, en el volumen que lleva este mismo título, a cargo y con introducción de S. Veca Milán, Mazzotta, 1975,

privado ya es un interés socialmente determinado": [74] "cada quien es fin en sí mismo, cualquier otra cosa para él es nada. Pero sin relaciones con los demás él no puede conseguir el ámbito de sus fines", por lo que "creyendo tener detenido lo particular, sin embargo lo universal y la necesidad del enlace permanece como la cosa primordial y esencial".[75] En otras palabras el arbitrio individual, aun persistiendo como tal, pierde aquí el carácter abstracto y ahistórico que tenía como *prius* absoluto en las construcciones iusnaturalistas: el "sistema del atomismo" es precisamente "sistema", y no se resuelve en la "absoluta sustancialidad de los puntos".[76]

Pero de esta manera, la sociedad moderna como sociedad civil propiamente no-política, la insociable

pp. 56-7. El volumen también comprende dos interesantes ensayos de R. Racinaro y M. Barale.

[74] *Grundrisse*, p. 74.

[75] FD 182 Z, 181 Z.

[76] La primera expresión está en la *Enciclopedia* (cfr. el parágrafo 523); pero ella se encuentra ya, junto con la segunda, en la *Diferenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie;* trad. it. de R. Bodie en G.W. F. Hegel. *Primi scritti critici*, Milán, Mursia, 1971, p. 70. En este escrito de juventud (1801) también aparecen otras nociones, como la de "Estado del entendimiento", que Hegel maduro referirá a la *bürgerliche Gesellschaft*. La semejanza es sorprendente; pero en el análisis de la construcción fichteana (una de aquellas, para recordar la expresión en FD 258 A, en las que se "confunde la sociedad civil con el Estado") el tema de la disgregación es fuertemente acentuado, e inmediatamente contrapuesto sin posibilidad de conciliación a la cualidad orgánica que de ahí en adelante Hegel siempre atribuyó al Estado.

sociedad de los [illegible] libres, no es simplemente sociedad *disociada* en los hombres como individuos privados, y en consecuencia solamente sociedad todavía "por asociar", como se mostraba en las representaciones de la *societas naturalis,* sino es al mismo tiempo disociación *social* en el enlace necesario de los hombres en el plano de las relaciones privadas. En este sentido la *bürgerliche Gesellschaft* representa una primera y completa dimensión de la colectividad, o sea, se presenta como totalidad: aunque sea "totalidad relativa", ya que aquí "la totalidad es el terreno de la mediación en la que todas las particularidades, todas las disposiciones, todas las vicisitudes del nacimiento y de la fortuna se vuelven libres": [77] y por lo tanto es colectividad de manera mecánica, es decir, de manera que revela la permanencia de la escisión en la misma conexión, y basa la una sobre la otra. En cuanto a esta conexión *(totalidad* relativa, *sistema* del atomismo) la *bürgerliche Gesellschaft* no debe apelarse a un Estado como a su suprema condición de socialidad, o sea, no tiene necesidad de un Estado que la instituya como sociedad efectiva: en cambio de esto sí tuvo necesidad la hipotética *societas naturalis,* como lo entendió Kant, quien, desarrollando coherentemente la lógica del modelo iusnaturalista, definió al Estado como "aquello que forma (o produce: *macht*) la sociedad".[78] Pero en cuanto es aquella

[77] FD 182 Z.

[78] *Cfr.* Kant, *op. cit.,* p. 493. Pero debe hacerse notar inmediatamente que con el mismo argumento Kant introduce una distinción entre la sociedad y el Estado: "porque entre aquel

escisión (totalidad *relativa,* sistema del *atomismo)* la *bürgerliche Gesellschaft* como tal no es capaz por sí misma de fijar o garantizar las condiciones generales en las cuales la libertad-aislamiento de los hombres se desarrolla bajo una relación universal, ni de traducir estas condiciones a reglas técnicas idóneas, y mucho menos perseguir activamente el bien común, el fin de colectividad como tal. En otras palabras, puesto que la sociedad civil tiene como colectividad solamente una existencia objetiva (casi "natural", extra-voluntaria, independiente de los sujetos reales e incontrolable), no es propiamente colectividad autónoma, más aún, como totalidad propiamente expresa la heteronomía de los sujetos sociales: si bien subsiste como esfera distinta, no puede darse leyes, sino solamente sufre, "en la vía de la necesidad inconsciente" (Hegel), las propias "leyes materiales" (Marx). De esto deriva que debe poder subsistir un modelo o un lugar

que tiene el mando, es decir, el soberano (*imperans*) y el súbdito (*subditus*) no existe ninguna comunidad; ellos no son socios, sino *subordinados,* y no *coordinados,* y los que están coordinados entre ellos deben considerarse como iguales precisamente en cuanto están sometidos a leyes comunes" (*ibidem*). En esta idea de la diferencia de estructura entre la relación social y la relación política —por lo demás antiguo: ya Pufendorf distinguía la sociedad nacida del primer contrato respecto al Estado nacido del segundo contrato como una *societas aequalis* en contraste con una *societas inaequalis*— tiene que verse la figura *potencial* de la distinción entre *bürgerliche Gesellschaft* y *politischer Staat.* Pero sería un error confundirla con la distinción *en cuestión,* porque aquí la relación privada ya no es de por sí social, sino como relación social, es precisamente instituida; es "producto" del Estado.

en el que la pluralidad de los sujetos socialmente determinados, es decir, la sociedad de los intereses aislados y contrapuestos, se coagule en un sujeto colectivo como ente singular, el Estado como forma superior de la colectividad y como momento propiamente político, apto para producir normas generales universalmente obligatorias y para obtener coactivamente el respeto. De esta manera el Estado: a) mantiene y organiza, fijando y garantizando las "reglas del juego", el orden social establecido; o mejor dicho, producto del desarrollo histórico, como se manifiesta en el nivel de la sociedad civil, pero precisamente por esto, no lo "forma" o produce; b) se configura como esfera superior de la sociedad, en la que los sujetos, como ciudadanos, reciben una determinación diferente y opuesta a la que tienen como personas privadas dentro de la esfera inferior de la socialidad. Por consiguiente como Estado político se contrapone a la sociedad civil, así como la unidad orgánica se contrapone a la relación mecánica, el fin de la colectividad al interés individual, el bien público al bienestar particular y privado.

Estos dos semblantes o aspectos esenciales del Estado son captados claramente por Hegel: en oposición al sistema de la vida privada y a sus componentes, el Estado por un lado "es una necesidad *externa*" —mientras en las llamadas leyes materiales de la economía la *bürgerliche Gesellschaft* encuentra su necesidad *interna*— "y es para ellos el poder (*Macht*) más alto", el que fija e impone coactivamente las condiciones jurídicas bajo las cuales puede desarrollarse en la esfera civil el proceso social; por otro lado, el Estado "es su fin inmanente" en cuanto se presenta como integración de los intereses y de las condiciones particulares en la realidad universal de la colectividad.[79] Asimismo —aunque el problema es complejo y muy difícil de definirse claramente— Marx contempla al Estado bajo el aspecto del dominio de la "violencia concentrada y organizada", y bajo el aspecto de la comunidad, si bien ilusoria.[80]

Por un lado el Estado muestra la cara del aparato burocrático, de una máquina que se sobrepone a la sociedad, de manera que el poder aparece como descediente del vértice a la base, donde los sujetos le presentan resistencia esgrimiendo sus derechos civiles;

[79] FD 261.

[80] Cfr. el final de la nota 66. Aquí me parece todavía interesante observar solamente que, cuando Marx habla de poder o violencia política (pero *Gewalt* es también cada uno de los poderes constitucionales del Estado en Hegel), el Estado aparece tendiente hacia la figura del gobierno, y en tal figura es siempre considerado como negativo en sí mismo. En efecto para Marx ésta parece ser la realidad práctica del Estado: "el derecho del más fuerte", que, según su crítica de los economistas burgueses, "continúa viviendo, bajo otra forma, también en su 'Estado de derecho'" (*Grundrisse*, p. 10). En cambio, cuando Marx habla del querer político o comunidad política, el Estado aparece tendiente hacia la figura del Parlamento, y en tal figura éste es considerado en términos negativos sólo en cuanto universalidad ilusoria (y por ello en cuanto remite a la figura real, el poder del gobierno), y no por la cualidad misma de comunidad que asume falsamente. Por ello, si la realidad práctica del Estado está en el gobierno, y por lo tanto en la heteronomía que expresa, su verdad está en el no-Estado, o si se quiere, el Estado "no-político",

la faz de un organismo en el que la pluralidad de los privados se reagrupa en una unidad superior, de suerte que el poder se presenta como ascendente de la base al vértice, en virtud del ejercicio de los derechos políticos.

que puede valer como universalidad práctica con el reabsorbimiento del Estado (las famosas "funciones sociales generales") bajo el poder de la sociedad. El carácter de comunidad "verdadera" que el Estado, en particular el hegeliano, reivindica para sí puede pertenecer efectivamente sólo a una comunidad sin gobierno, es decir, autogobernada. Pero, agrega Marx, ciertamente no es una comunidad en la forma de la comunidad primitiva, sino en la forma de una *asociación*, que presupone la libre individualidad.

VIII. DE LA GÉNESIS A LA ESTRUCTURA DE LA SOCIEDAD MODERNA

CON ESTO está dado, en su forma más general y esencial, la relación entre los términos del modelo que emana del sistema hegeliano de filosofía práctica, posteriormente aislado y fijado como tal por Marx; pero al mismo tiempo se manifiesta claramente la última y decisiva diferencia con el modelo iusnaturalista. En efecto, si la dicotomía *bürgerliche Gesellschaft-politischer Staat* reproduce la forma de la oposición entre un momento no-político (o puramente social) y un momento político, como ya se delineaba en la dicotomía *societas naturalis-societas civilis*, la primera dicotomía no presenta tal oposición como sucesión que es lo que caracteriza a la segunda. En el modelo iusnaturalista el momento puramente social (no-político) es el de una condición social impracticable, que se vuelve realizable solamente en el momento subsecuente, el de la sociedad política, con la abolición de las condiciones contrapuestas: donde el segundo momento es sucesivo y substitutivo del primero, en el sentido de que la presencia de la *societas civilis* implica la ausencia, o mejor dicho la desaparición, de la *societas naturalis;* aquí poco importa si la *societas civilis* es la negación o la racionalización de

la naturalidad. En el modelo hegeliano-marxiano el momento social, o propiamente no-político, es el de una condición social efectiva, que no es simplemente sustituida por un momento subsecuente, sino por el contrario es conservada como momento diferente y que perdura cuando se configura la condición opuesta como momento propiamente político, es decir, no-social: donde los dos momentos están presentes sobreponiéndose y determinándose recíprocamente, y a lo más se distinguen como inferior y superior. En otras palabras, los elementos del primer modelo al contraponerse se presentan bajo la figura de un proceso diacrónico, en el que el punto de partida y el punto de llegada son uno la antítesis y ausencia del otro, aunque la contradicción fundamental individuo-sociedad, que integra el modelo, se refleje en la complejidad problemática del elemento final y por lo tanto puede ser considerada como no-natural. Por otro lado, los elementos del segundo modelo al oponerse se presentan bajo la figura de una estructura sincrónica, en la que el nivel inferior y el nivel superior se rechazan y aceptan recíprocamente, aunque pueda parecer que repitan en abstracto los ritmos de una filosofía dialéctica de la historia: aquella que opone al carácter contradictorio de las formaciones modernas, originado por la ruptura de las antiguas formas comunitarias —de las que la familia en el presente repite el paradigma— la integridad de una comunidad renovada. Una comunidad que Hegel, quien considera al Estado "propiamente político" como forma suprema de la comunidad ética, observa

en el presente conciliando al mismo tiempo la contradicción sociedad-Estado dentro de la estructura de su elemento superior; y que Marx, quien considera la pretensión ética del Estado político como una ilusión, y en consecuencia juzga irresuelta la contradicción de la formación social moderna, transfiere al futuro la sociedad sin Estado.

Pero la diferencia entre la figura procesal en la que se presenta el modelo iusnaturalista y la figura sincrónica bajo la que aparece el modelo hegeliano-marxiano, permanece por encima de cualquier posible atenuación y también de cualquier apariencia opuesta.[81] Y no debe escapar el que precisamente la diferente figura, procesal y sincrónica, determina el significado específico de los conceptos particulares y la visión de conjunto de la realidad de una y otra dicotomía. Contemplando dicha diferencia es posible apreciar en síntesis toda la distancia entre los dos modelos, y al mismo tiempo los términos ideales del paso de uno a otro, las operaciones anteriores a ese paso y que pueden reagruparse en una especie de código de transformación. En efecto, 1) con la superación de la instancia iusnaturalista del aislamiento natural, y con la recuperación de la figura de su portador, el individuo independiente, como elemento

[81] Es sobre todo el comportamiento típico del discurso hegeliano con sus "desarrollos" el que se presta a ser entendido de acuerdo con una desagregación temporal: por lo tanto no será inoportuno recordar todavía que Hegel mismo, precisamente con respecto al Estado, tuvo cuidado de subrayar la distinción entre desarrollo lógico, "demostración científica" y orígenes históricos. Cfr. por ejemplo FD 256, 258, A.

simple de la sociedad moderna, caen al mismo tiempo el *status naturae* —momento de la disgregación original, antecedente necesario de la construcción de la *societas civilis*— y el *pactum unionis* —momento de la agregación, término medio necesario entre las condiciones natural y civil—. En otras palabras, el segundo modelo anula los antecedentes de la socialidad, no porque eluda la instancia de la individualidad comprendida en ellos, sino porque el individuo aparece paralelamente bajo la figura más inmediata de la colectividad, como su elemento simple. Y 2) con la distinción de las instancias contenidas inseparablemente en la categoría de *societas civilis* —la instancia de la conexión o enlace social y la instancia de la composición o unidad política— y con el reconocimiento de su explicación en dos niveles de la colectividad contrapuestos —privado y público— es reintegrada la figura de la antítesis, pero en términos de sistema sincrónico—. En otras palabras, en el segundo modelo el problema de la formación social moderna es presentado como el problema de dos instancias contrapuestas (del mismo modo que en el primer modelo: allá el individuo y la sociedad política, aquí la sociedad civil y la sociedad política), no porque el modelo más reciente recalque la manera de comportarse del más antiguo, sino porque de él transforma la figura general de procesal a sincrónica.

No se trata de simples juegos formales: la diferencia final, y por decirlo así conclusiva, no incide simplemente sobre la superficie de los esquemas conceptuales, sino corresponde a la diferencia de significado

histórico que separa las concepciones del problema moderno permitidas por uno y por otro. Por un lado el modelo iusnaturalista, en su misma manera de proceder, expresa la aspiración, y paralelamente refleja la tendencia histórica efectiva, al establecimiento de un orden social general sobre la base de la "nueva" libertad individual, la "libertad de los modernos", en cuanto el orden premoderno parecía desmembrarse por el progresivo agotamiento de su fundamento (opuesto): el principio de la dependencia personal, multiplicado en todos los niveles en relaciones de subordinación. Todos los valores de la relación establecida entre el *status naturae* y la *societas civilis* revelan el apego de este esquema al proyecto de una nueva formación social: si es verdad que la idea de una sociedad natural precaria desciende al menos en parte de una consideración abstracta de la afirmación de la libertad personal en el mundo moderno, también es verdad que la identificación de la libertad como original y natural permite una reivindicación cada vez más radical de los derechos del hombre; si es verdad que la exigencia impostergable de salir del *status naturae*, y la idea de una *societas civilis* como unificada en el poder común terminan por transformar la instancia de la autonomía individual, también es verdad que el mismo punto de partida en el individuo, y la creación contractual del Estado permiten el proyecto de una política constitutivamente nueva. Desde Hobbes comenzamos a asistir al "prodigioso espectáculo de realizar desde el principio y desde el

pensamiento la construcción de un Estado,[82] aunque fuese una edificación puramente teórica.

Del otro lado, el modelo hegeliano-marxiano se presenta como un intento de interpretación de la formación social moderna como se organizó después de las revoluciones; el modelo hegeliano-marxiano reflexiona sobre las contradicciones de dicha formación y manifiesta la necesidad de comprender sus leyes. La figura de la relación establecida entre la *bürgerliche Gesellschaft* y el *politischer Staat* ya no muestra el paso de la disociación a la asociación, sino el orden-organización que es propio de la sociedad moderna como constitutivamente disociada, por encima del antiguo orden basado en lazos comunitarios. Y mientras Hegel cree descubrir como principio interno del nuevo orden una renovada eticidad, que integra al sujeto en la estructura objetiva, Marx examina en un grado más desarrollado y en un nivel de mayor profundidad las relaciones básicas de la sociedad moderna, identificando en su orden general una contradicción que la lleva al ocaso.

[82] Son las famosas palabras que Hegel dedicó al movimiento revolucionario francés y a Rousseau como su inspirador ideal, en FD 258 A.

BIBLIOGRAFÍA

I

VASTÍSIMA, interminable, prácticamente inabarcable, es la literatura filosófica sobre la idea del derecho natural, sobre las diversas formas que ella ha asumido en las diferentes corrientes filosóficas, sobre el antagonismo entre derecho natural y derecho positivo etc. Mucho menos amplia e insatisfactoria es la literatura sobre la historia del derecho natural a la que se refiere esta bibliografía. Para una primera visión clara y general, G. Fasso, *Storia della filosofia del diritto,* vol. II. *L'età moderna,* Bolonia, 1968, y la bibliografía ahí citada. Otras historias de carácter general: G. De Montemayor, *Storia del diritto naturale,* Nápoles, 1911; J. Sauter, *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts-und staatslehre,* Viena, 1932 (particularmente el cap. IV, pp. 113-196), H. Welzen, *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit,* Göttingen, 1951 (2a. ed., 1963); A. Passerin D'entréves, *La dottrina del diritto naturale,* Milán, 1954 (2a. ed., 1963, edición inglesa, 1961); A. Verdross, *Abendländische Rechts philosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Form,* Viena, 1963; G. Fasso, *Il diritto naturale,* Roma, 1964; G. Fasso, *La legge della*